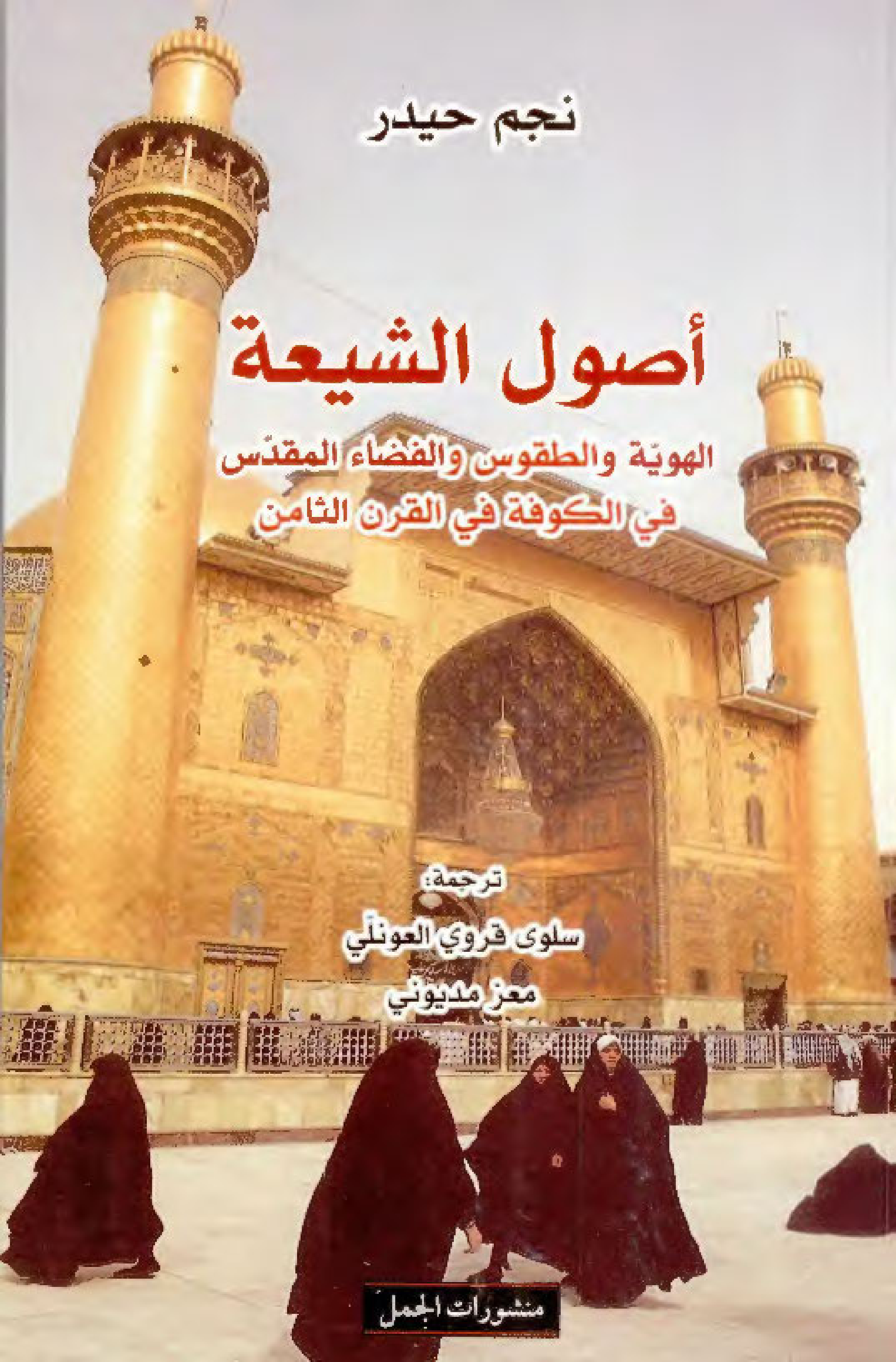

نجم حيدر
أصول الشيعة
الهويّة والطقوس والفضاء المقدّس
في الكوفة في القرن الثامن
ترجمة:
سلوى قروي العونلي
معز مديوني
منشورات الجمل

هذا الكتاب

غالباً ما يُقدّم الانقسام بين السنّة والشيعة على أنه صراع حول هويّة خليفة النبي محمّد. لكن، في واقع الأمر، لم يتجسّد هذا الشرخ إلاّ بعد مضيّ قرن [على وفاة محمّد]، وقد تجسّد في مدينة الكوفة الواقعة في جنوب العراق (النجف حاليّاً). يتعقّب هذا الكتاب الفحص عن نشأة وتطوّر الهويّة الشيعيّة. وستُظهر هذه الدراسة من خلال تحليل نقديّ للنصوص الفقهيّة التي لم يتم تحقيق مصادرها إلاّ في الآونة الأخيرة، كيف أنّ الشيعة الأوائل قد نحتوا هويتهم الاجتماعية والدينية المستقلّة من خلال طقوس وممارسات معيّنة، وضمن حدود فضاءات مقدّسة منعزلة. على هذا النحو، يتناول هذا الكتاب مسألتين خلافيتين أصليتين تعلّقتا بالإسلام الأوّل، ألا وهما: مسألة تاريخ بروز الهوية الشيعيّة، والأساليب التي اتبعها الشيعة لإثبات اختلافهم عن الثقافة السائدة في المجتمع الكوفي. هذا كتاب مهمّ إذ يمثّل سبقاً يفتح مجالاً جديداً للدراسة، الأمر الذي يجعله يشكّل تطوّراً لافتاً في دراسة العالم الإسلامي في أولى مراحله.


ISBN 978-9933352721



نجم حيدر: أصول الشيعة

نجم حيدر

أصول الشيعة

الهويّة والطقوس والفضاء المقدّس في الكوفة في القرن الثامن

ترجمة:

سلوى قروي العونلّي

معز مديوني

منشورات الجمل

نجم حيدر أستاذ في الديانات بكليّة بارنارد، جامعة كولومبيا.

نجم حيدر: الهويّة والطقوس والفضاء المقدّس في الكوفة في القرن الثامن
ترجمة: سلوى قروي العونلّي - معز مديوني
الطبعة الأولى ٢٠١٧

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ - ٠١ - ٠٠٩٦١
ص.ب: ٥٤٣٨ - ١١٣ بيروت - لبنان

The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in 8th century Kufa
(Cambridge 2011)

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany
www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

الإهداء

إلى والديّ،

حسن وخورشيد

اعتراف وتقدير

أوّلا وقبل كلّ شيء، أودّ أن أشكر مايكل كوك وحُسين مُدرّسي لتوجيههما وتشجيعهما على امتداد العشريّة الماضية. ما كنتُ لأنشدَ أساتذة أو مُوجّهين أفضل منهما. كان مايكل كوك مُشرفاً على رسالة الدّكتوراه التي انتهيتُ من إنجازها في قسم الدّراسات الشّرقيّة بجامعة برنستون، وقد مدّني بأغلب الكُتب حول الباب الأوّل من هذا الكتاب. بيد أنّ مفردة «مُشرف» لا تكفي لتعداد المُناسبات التي تعدّى فيها حُدود الواجب الذي يدعوه إلى تقديم التّوجيه والتّشجيع والنّقد الضّروريّ. فالعديد من الأفكار في الباب الأخير من هذا الكتاب قد تشكّلت خلال سلسلة من المحادثات مع حُسين مدرّسي الذي أنا مدينٌ جدّاً لنصائحه ولصبره الجميل وسنده الدّائم.

أُجريَ جزءٌ كبير من هذا الكتاب باليمن. وفي هذا، عليّ ديْن كبير إلى بارنارد هيكل، إذ هو في ربيع ٢٠٠٣ تفضّل عليّ بالقدر الكافي حينما عرّفني بمبادئ التّشيّع الزّيديّ وعرّفني بالدّائرة الزّيدية المثقّفة بصنعاء. أشكرُه كذلك على دوره كقارئ أوّل ومُشرف غير رسميّ على رسالة الدّكتوراه، وكذلك على إرشاده وعونه خلال هذه السّنوات. عليّ أن أذكر بخاصّة أحمد إسحاق والمؤسّسة الثّقافيّة للإمام زيد بن علي وذلك على تسهيلهم في ما تعلّق بالمصادر والدّارسين في آن. إنّ

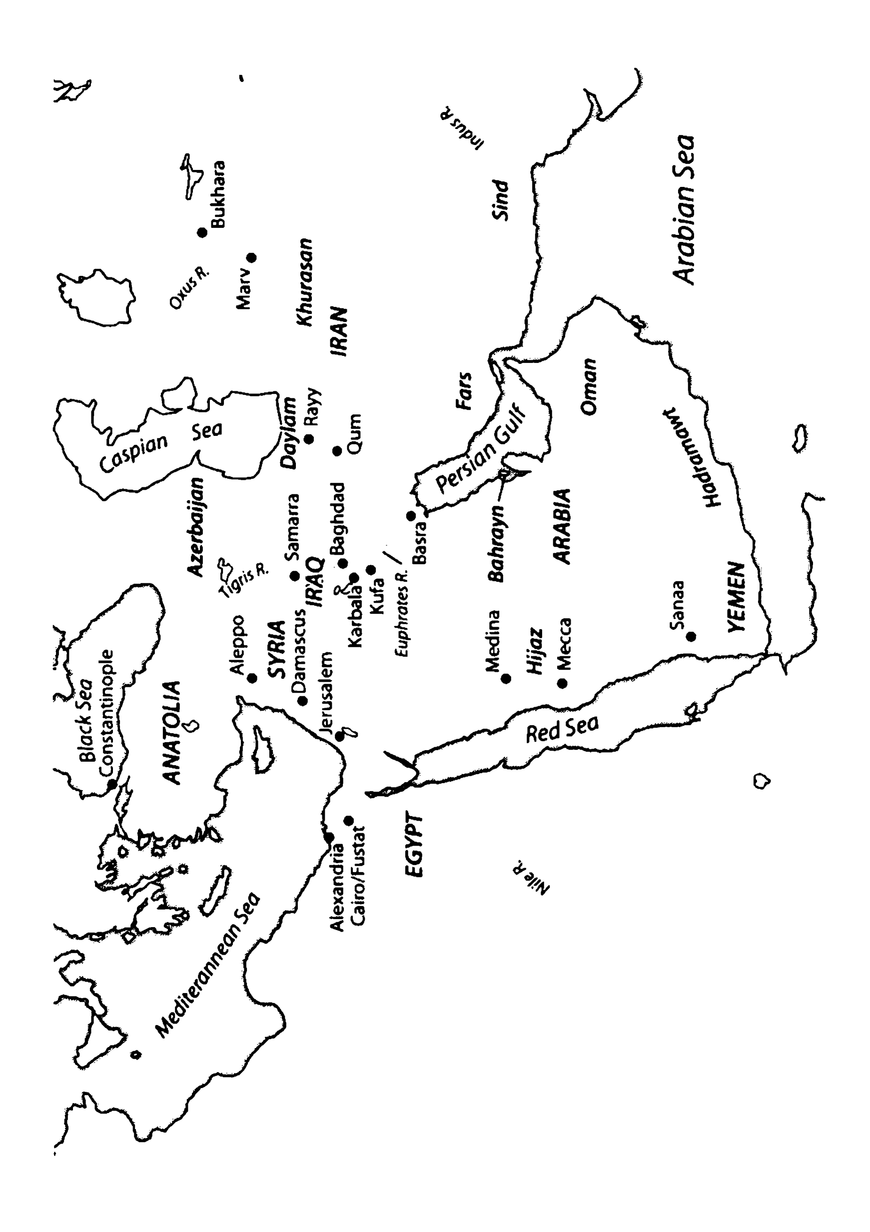
مجهوداتهم البُطوليّة للمُحافظة على الإرث الثّقافي والدّيني الزّيدي في وجه ضغط الحُكومات المتعجرفة لَيستحقّ أكثر عناية ممّا تلقّوها إلى حدّ الآن.

وفي مسار إنهاء هذا الكتاب، استفدتُ من التّفاعلات مع عددٍ من النّاس. ومن بين أساتذتي، عليّ أن أشكر جان غارثوايت، أندراس هاموري، شون مارمون، جيمس بيكاتوري، تشايز روبنسون وأفرام إيدوفيتش. أنا مدينٌ لتيريزا بارنهايمر، طارق الجميل، ماهر جرّار، ويليام ماكّاتنس، دايفيد باورز، إنتصار راب، سيّد رحمان، باكّام سادغي، دجاستين ستورنز وميراج سيّد، وذلك على رُدودهم في مراحل مُتنوّعة من هذا المشروع. كما استفدتُ من المُناقشات مع بول هيك وفيليسيتّاس أوبويس بجامعة جورج تاون وكذلك المنظورات الخارجيّة المُتنافرة لجاناردان لينغر بمعهذ فرانكلين ومارشال. فالعديد من الأفكار في الباب الأخير من هذا الكتاب قد صُقلت خلال ندوة تكثيفيّة حول العلويّين تحت إشراف كازوو مورموتو بجامعة برنستون في ربيع ٢٠١٠. أودّ أن أُقدّم شكري الخاصّ إلى ويلفراد مادلونغ على عمله المُثمر الخاصّ بدراسة التشيّع المُبكّر الذي ألهم جيلاً من الدّارسين، وعلى ملاحظاته الثّاقبة حول رسالتي التي ساعدت على تشكيل بنية ومضمون هذا الكتاب. أشكُر كذلك أندرو نيومان على قراءته المُتأنّية للمخطوط كاملا، وكذلك على القُرّاء الّذين لا أعرفُ أسماءهم ممّن اختارتهم جامعة براس، والذين كانت مُقترحاتهم مُثبّتة من دون شكّ للجدل بعامّة. شُكرا كذلك لماريغولد أكلاند والمُحرّرين بالمطبعة على مُساعدتهم في مسار النّشر.

أخيراً، أودّ التعبير عن امتناني لعدد من علماء الحديث باليمن وسوريّة والعراق الذين خصّصوا وقتا للجلوس مع طالب بلا علم ما زال

قد تخرّج من الولايات المُتحدة وشرحوا له بصبرٍ الفُويرقات الخاصّة بالفقه العربيّ القديم والنّصوص التاريخيّة. تُواصل مراكز البحث هذه الاحتفاظ تقليداً في البحث بالغاً في القدم ولكنّه لم يأخذ حقّ قدره في الأكاديميّة. إنّ كرمهم هو الذي جعلني أتواضع في عديد المُناسبات وساهم بشكل هامّ في إنهاء هذا العمل.

أخلصُ كما يفعل النّاس في الغالب في مسار هذا الشّكر بتقديرٍ خاصّ لأساتذتي، ولزملائي وأصدقائي على هذا الاستحقاق الخاصّ بهذا الكتاب، وأنا بصدد تحمّل مسؤوليّة كاملة وحصريّة حول أيّة أخطاء أو تأويلات خاطئة.



خريطة الشرق الأوسط في مطلع المرحلة الإسلامية

الباب الأوّل

السرديّات و المناهج

الفصل الأوّل

الكوفة والسرديّات الكلاسيكيّة لبدايات الفكر الشيعي

تأسّست الكوفة التي تقع على ضفاف نهر الفرات في جنوب العراق، على يد سعد ابن أبي وقّاص (ت. ٥٥ /٦٧٥) بُعيد انتصار المسلمين على الجيش الساساني في القادسيّة سنة ١٧/٦٣٨[١]. لعبت هذه المدينة التي أُنشئت في الأصل لإيواء أبناء القبائل العرب المعزولين عن شُعوبهم، دورا باعتبارها قاعدة انطلاق للاّحق من الغزوات في اتجاه بلاد الرافدين وإيران. شهدت الكوفة خلال القرن الأوّل الهجري/السابع ميلادي، نموّا حضريّا مذهلا رافقته توتّرات متصاعدة وثّقت جيّدا، وهي توتّرات وضعت الوافدين الأوائل الذين كانوا قد أسهموا في الغزوات الأولى، في مواجهة مع النخب القبليّة (الأشراف) ومع أولئك الوافدين لاحقا (الروادف) الذين طالبوا بحصّة أكبر من الثروات الجديدة

(١) اعتمدنا في هذه النبذة التاريخيّة أساسا على مؤلّف جعيّط. يقدّم المؤلّف الأوّل جردا مقتضبا للتسلسل التاريخي للتطوّرات السياسيّة الهامة، فيما يركّز المؤلّف الثاني على التغيّرات المعماريّة والديمغرافيّة للمدينة خلال القرنين الأوّلين. ترد مصادر أخرى في الهوامش اللاحقة.

للدولة[٢]. كان الوافدون الأوائل قد غنموا من سياسات أبي بكر (توفّي في ١٣/ ٦٣٥) وبخاصّة من سياسات عمر (توفيّ في ٢٣ / ٦٤٤) الذي منح الامتيازات الاقتصاديّة والمناصب السياسيّة على أساس السبق إلى دخول الإسلام (السابقة)[٣]. ولكن عندما تولّى عثمان الخلافة سنة ٢٣/ ٦٤٤، صار الوافدون الأوائل مهمّشين في الحياة السياسيّة كما في الحياة الاقتصاديّة، وتمّ تعويضهم بالنخب القبليّة التيّ أمكنها الحصول على (أو شراء) ولاء الأتباع من أبناء قبائلهم[٤]. خلال العقد التالي، شهدت الكوفة توافد أعداد ضخمة من القبليّين الذين التحقوا بالمدينة في مرحلة

(٢) نستعمل في الفصل اللاحق عبارة «الوافدين الأوائل: early-comers» للإشارة إلى الذين كانوا قد شاركوا في المعارك الأولى في العراق وهم الذين ثُبّتت مكانتهم الاجتماعيّة أوّلا وقبل كل شيء على أساس اعتناقهم للإسلام، عوضا عن مكانتهم القبليّة. هذا لا يعني أنّ الوافدين الأوائل جميعهم كانوا يفتقدون للمكانة القبليّة، فالأمثلة عديدة لأفراد انحدروا من قبائل بارزة وأسلموا مبكّرا وشاركوا في الغزوات. ولكن عند الإشارة إلى الوافدين لاحقا («late-comers»)، فإنّنا نعتمد عبارة «النخب القبليّة» (الأشراف). ينبثق هذا الاختيار -في جانب منه- من الرغبة في تجنّب عبارات هجينة وثقيلة من مثل: «الوافدين الأوائل من ضمن النخب القبليّة». ومن جانب آخر فإنّ مردّ هذا الاختيار هو كون هويّتهم الاجتماعيّة وولاءاتهم تُحدّد بصورة رئيسيّة على أساس نسبهم. لأجل تحليل مفصّل لدقائق هذه التصنيفات، انظر هايندز «التبعيّة» («Alignments») صص٣٤٨-٥٣ وص٣٥٧، وهودغسون Hodgson, Venture (الجزء الأوّل)، صص١٩٧-٢١١. لأجل مقاربة عامة لتاريخ العراق السياسي خلال القرنين الأوّل هجري/السابع ميلادي والثاني هجري/الثامن ميلادي، آنظر Kennedy, Prophet، خاصة الفصلين الرابع والخامس. تمّت مناقشة تركيبة الروادف وحلّهم وترحالهم ضمن: **غزوات** لـ دونر، صص ٢٢٦-٣٦.

(٣) Madelung, Succession, 57-77.

(٤) «Hinds, "Alignments، صص ٣٥٥-٦٧ (فيما يتعلّق بتهميش الوافدين الأوائل الذين افتقروا إلى الامتيازات القبليّة) وص ٣٥٣ (فيما يخصّ العلاقات بين النخب القبليّة والوافدين لاحقا). انظر كذلك Kennedy, Prophet، صص٧٣-٧٤.

لاحقة[٥]، كما شهدت إرساء أساليب في التعامل المالي منحت امتيازات للنخب القبليّة[٦]، بالإضافة إلى انحسار وتراجع التوسّع الإقليمي على جبهتي الكوفة، أذربجان والري[٧]. ساهم المناخ المتقلّب الذي نتج عن هذه العوامل في اغتيال عثمان على يد الوافدين الأوائل من المصريّين سنة ٣٥ /٦٥٦، كما سهّلت كذلك وصول عليّ (ت. في ٤٠ /٦٦١) إلى الخلافة لاحقا[٨].

إنّ نماذج التبعيّة السياسية نفسَها التي سبّبت للكوفة قلاقل في النصف الأوّل من القرن الأوّل/السابع، قد استمرّت خلال فترة حكم الأمويّين. ذلك أنّ معاوية (حكم بين ٤١- ٦٠/ ٦٦١ -٦٨٠) قد وطّد سلطة النخب القبليّة[٩] واعتمد حكمه بالأساس على حمايتهم له، وهو الأمر الذي زاد في تقويض المكانة السياسيّة للوافدين الأوائل وعجّل بنهاية نفوذهم الاقتصاديّ بعامة[١٠]. وخلال القرن التالي، كانت السلطة على الكوفة بين أيدي رؤوس العشائر الذين كانوا يتمتّعون بثراء لافت وبمكانة قبليّة مميّزة، بالإضافة إلى دعم الخلفاء الأمويّين المقيمين في

---

(٥) Hinds, "Alignments", صص ٣٥٢-٣٥٣.

(٦) المصدر نفسه، صص٣٥٩-٣٦٠.

(٧) المصدر نفسه، صص ٣٥٥- ٣٦٥٦.

(٨) لمزيد التفاصيل حول العوامل التي أدّت إلى موت عثمان، آنظر هايندز: «Murder»، صص ٤٥٠-٤٦٩.

(٩) يلاحظ هايندز أنّ النخب القبليّة كانت الأقلّ تحمّسا لمناصري عليّ في صفّين وكانت الأسرع في القبول بتطوّع معاوية لِلَعب دور الحكَم (Hinds, "Alignments",)، ص٣٦٣، و٣٦٦. انظر كذلك لنفس الكاتب: «معاهدة صفّين»/ «اتفاق التسوية في صفّين»، صص ٩٣-١١٣.

(١٠) Hinds, "Alignments"، ص٣٤٨ و ٣٥٧. لمزيد التفاصيل حول الكوفة في فترة خلافة معاوية، انظر Kennedy, Prophet، صص ٨٤-٨٦.

سوريا وولاّتهم على العراق (أنظر الجدول ١.١)[١١]. وفي الأثناء استمرّ الوافدون الأوائل في التذمّر مطالبين بنظام سياسيّ واقتصاديّ يكون معتمدا على السبق إلى الإسلام، آملين في أن يعيد إليهم مثل هذا النظام حقوقهم الاقتصاديّة[١٢]. وقد التحقت بهم أعداد متزايدة من المسلمين من غير العرب (المَوالي)[١٣] الذين أحسّوا بأنّ سياسة الأمويّين الضريبيّة كانت مجحفة تجاههم. وما كان من التحالف السياسي الذي انبثق عن هذا التقارب إلاّ أن تَكتّل خلف المطالب السياسيّة للمنحدرين من سلالة عليّ[١٤]. يُحمل ظهورُ العلويّين [وآل بيت علي] على أسباب تتراوح بين

---

(١١) يصف هايندز القرعة باعتبارها «اتفاقا يقضي بضرورة أن يساند زعماء القبائل الدولة في مقابل مؤازرة الدولة لهم. كان التنظيم العشائري الذي ترجع هيكلته إلى مرحلة ما قبل الإسلام، يلعب دور القاعدة الأساسيّة، ولكنْ في إطار البيئة الجديدة ذات نظام حكم مركزيّ ومدن قلاع مثل الكوفة أو البصرة» (Hinds, "Alignments"، ص ٣٤٧).

(١٢) يعرّف هايندز القُرعة على أنّها فصيل بعينه ضمن الوافدين الأوائل، ويذكر انقساماتهم التي انبثق عنها عدد من الحركات ضمّت الشيعة والخوارج (Hinds, "Alignments"، صص٣٤٧-٣٤٨ و ٣٥٨ -٣٦٥). لتحليل أكثر لاستعمالات عبارة «قرعة» والجدل حول معانيها، انظر: *EL2,s.v. Qurâ (Nagel).* انظر كذلك: Kennedy, Prophet، صص ٧٨- ٨٠.

(١٣) في سياق مرحلة حكم الأمويّين وبدايات الدولة العبّاسيّة، كانت عبارة «مولى» ('موالي' في الجمع) تُطلق على أفراد القبائل العربيّة الذين غالبا، وإن لم يكن ذلك ضروريّا، ما اعتنقوا الإسلام. يلاحظ كرون أنّ «الولاء» كان وسيلة لإدماج غير العرب في بنية اجتماعيّة عربيّة قبليّة. إنّ «الموالي» الذين تمّت الإشارة إليهم في هذه الفقرة كان جميعهم قد اعتنق الإسلام، وبذلك كانوا يتمتّعون، على المستوى النظري، بالمساواة الاجتماعيّة مع المسلمين العرب. لكن واقع الأمر هو أنّهم كانوا عرضة لميز حاد ضدّهم، وبخاصّة في مجال الضرائب. لتحليل أكثر تفصيلا لعبارة «مولى» وتطوّرها، انظر *El2, s.v. Mawla (Crone).*

(١٤) يمثّل الخوارج الاستثناء لهذه القاعدة، إذ أنّهم أعلنوا صراحة تخلّيهم عن عليّ «في أعقاب معركة صفّين»، انظر "Hinds, "Alignments، صص٣٦٣-٣٦٧.

الاعتقاد في رفعة معارفهم بفضل انحدارهم من سلالة النّبيّ (وهو ما يعني كونهم الشيعة الأوائل)، وبين الذكرى العزيزة لمؤازرة عليّ للوافدين الأوائل في مطالبتهم بحقوقهم، ولقراره أن تكون الكوفة عاصمة الخلافة[١٥].

تدعّمت هيمنة النخب القبليّة في الكوفة خلال الصراع الداخلي [والأهلي] الذي اندلع في الفترة ما بين وفاة معاوية سنة ٦٠/٦٨٠ وبين إعادة بناء سلطة الأمويّين سنة ٧٣ /٦٩٢[١٦] على يد عبد الملك بن مروان (امتد حكمه بين ٦٥-٨٦ / ٦٨٥-٧٠٥). فقد كان لهم دور مؤثر في صدّ محاولات الحسين بن علي للحصول على الدعم العسكري، كما كانت مشاركتهم رئيسيّة في عمليّة قتله في كربلاء سنة ٦١/ ٦٨٠[١٧]، بالإضافة إلى مساهمتهم في القضاء على تمرّد المختار بن أبي عبيد (ت. ٦٧/٦٨٧) الذي بسط سيطرته على الكوفة سنة ٦٦/٦٨٥ بمساندة تحالف ضمّ الوافدين الأوائل والموالي[١٨]. لقد وطّدت القلاقل تلك دعائم الوضع السياسيّ القائم في الكوفة، وأظهرت في الآن ذاته حدوثَ تحوّل عميق في طبيعة المعارضة. مع إرساء سلطة آل مروان، ظهرت حركة متماسكة أسّستها «حركة الفكر التّقوي» (movement of the "piety-minded")، وضمت عددا كبيراً من الفرق التي اجتمعت على معاداة الدولة الأمويّة تحت عباءة رؤية كونيّة لمجتمع إسلاميّ[١٩].

(١٥) Hodgson, Venture، صص ٢١٦- ٢١٧ و ٢٥٨ -٢٥٩.

(١٦) لتاريخ الفترة بعامة، انظر Kennedy, Prophet، صص٩٢-٩٨.

(١٧) المصدر نفسه، صص ٨٩-٩٠.

(١٨) Hodgson, Venture، الجزء الأوّل، ص ٢٢٢، Kennedy, Prophet، صص٩٤-٩٦.

(١٩) يصف هودغسون «ذوي الفكر التقوي» كالآتي: «أُحيلُ هاهُنا إلى عنصر (ذوي الفكر التقوي) بوصفه مُفردة عامّة تُغطّي كلّ الفِرق المتقلقلة ضدّ نظام بني مروان، أو على=

كان الحجّاج بن يوسف الثقفي، والي الأمويّين على الكوفة بين سنة ٧٥ / ٦٩٤ حتىَ وفاته سنة ٩٥/ ٧١٤، هو من كسر شوكةَ النخب القبليّة في الكوفة، وذلك بفرضه لجملة من السياسات الإكراهيّة التي تقبّلها الناس بكره وعدائيّة شديدين، سياساتٍ ضمّت حملات عسكريّة طويلة الأمد وتخفيضا في رواتب الجنود. أشعلت هذه السياسات شرارة تمرّد سنة ٨٢ /٧٠١ قاده عبد الرحمن بن محمّد بن الأشعث بن قيس الكندي (ت. ٨٣/ ٧٠٢) وهو أحد أبرز الأشراف وأكثرهم نفوذا[٢٠]. وعقب عودة الهدوء سنة ٨٣/ ٧٠٢، قام الحجّاج بإدخال تغييرات جوهريّة على الهيكل الإداري الذي كان أساس حكم الأمويين في العراق. كانت أهمّ ركائز إعادة الهيكلة متمثّلة في نزع الطابع العسكري عن المنطقة، وذلك عبر حلّ جيوش الكوفة والبصرة وتأسيس حامية عسكريّة قارّة في الوسيط السوريّة[٢١]. اعتمد الولاّة الذين تعاقبوا [على الكوفة] بعد ذلك- ومن بينهم خالد بن عبدالله القسري (حكم بين ١٠٥-١٢٠/ ٧٢٤- ٧٣٨)، اعتمادا كلّيا على الجنود السوريّين في إخماد القلاقل في المنطقة. كانت هذه هي القوّة العسكريّة ذاتها التي قمعت

=الأقلّ نقداً للحياة الإسلاميّة الرّاهنة، على أساس أنّ مُعارضتهم جسّدت نفسها في إطار مواقف دينيّة مثاليّة. أتحدّث بالطّبع أساساً على المُختصّين في الدّين الذي سيُسمّون لاحقاً باسم «العلماء» واللذين لعبوا دوراً قياديّا كبيراً...ولم نُميّز بين علماء السّنّة والشّيعة إلاّ لاحقاً» (Hodgson, Venture, 1: 250 و١ : ٢٧٢-٦). وعلينا أن نُلاحظ أنّ هودغسون اعتبر الخوارج جُزءاً لا يتجزّأ من حركة واسعة لذوي الفكر التّقوي. انظر كذلك الهامش ٢٨ من هذا الفصل.

(٢٠) Hodgson, Venture, 1: 245; Kennedy, Prophet, 100-2.

(٢١) Hodgson, Venture, 1: 245; Hinds, "Alignments, 347; *EL2, s.v. Kûfa (Djait).*

التمرّد الذي اندلع بعد تمرّد زيد بن علي سنة ١٢٢/ ٧٤٠[٢٢]، وعبدالله بن معاوية سنة ٧٤٤/١٢٧[٢٣]. نتج عن التغييرات التي أحدثها الحجّاج، فراغ سياسيّ في أعلى مراتب المجتمع الكوفي، الأمر الذي أدّى في النهاية إلى بروز مجموعات من الورعين قاموا بملء ذلك الفراغ.

مثّل تثبيت السلالة العباسيّة في الحكم سنة ٧٥٠/١٣٢ نقطة تحوّل مفصليّة في مصير الكوفة. فتمكّنت المدينة في بادئ الأمر من المحافظة على أهميّتها باعتبارها عاصمة العباسيّين طيلة فترة حكم الخليفة السفّاح [أو العبّاس عبد الله السفّاح] (حكم بين ١٣٢-١٣٦/ ٧٤٩-٧٥٠) وحتّى بداية حكم المنصور (حكم بين ١٣٦-١٥٨/ ٧٥٤-٧٧٥)[٢٤]. لكنْ سرعان ما خسرت الكوفة تلك المكانة، إذْ بعد تأسيس بغداد سنة ١٤٥/ ٧٦٢، شهدت الكوفة انحدارا متواصلا ونهائيّا[٢٥]. يعزى هذا الانحدار في جانب منه، إلى موقع العاصمة الجديدة التيّ كانت قريبة من الكوفة بالقدر الذي يسمح للعباسيّين بقمع أيّ تمرّد يحصل في الكوفة (التمرّد الذي قاده إبراهيم بن عبدالله، توفّي سنة ٧٦٣/١٤٥، مثلا)، وبعيدة بالقدر الذي يمكنّها من حماية العباسيّين من الدسائس السياسيّة ومن تعاطف أهل الكوفة مع العلويّين[٢٦]. وعلى الرغم من أنّ الخلفاء العباسيّين قد دأبوا على تعيين أفراد نافذين من العائلة الحاكمة على ولاية

---

(٢٢) Kennedy, Prophet, 111-12؛ عن تحليل للثّورات العلويّة بالكوفة ابتداء من ثورة زيد بن علي، انظر الفصل السّادس.

(٢٣) Hodgson, Venture, 1: 273; *EL2,s.v. Abe Allâh b. Mu'âwiya (Zettertéen).*

(٢٤) Kennedy, Prophet, 130.

(٢٥) م.ن.، ١٣٥-٦.

(٢٦) Hodgson, Venture, 1: 287.

الكوفة (وعلى العراق بعامّة)، فإنّ المنصب قد صارت أهميّته مسألة شكليّة أكثر منها فعليّة[٢٧]. تحوّل أساس سلطة العائلة الحاكمة شرقا، وصارت الولاية الأكثر أهميّة هي ولاية خراسان. غير أنّ الكوفة ظلّت على الرغم من هذه التحوّلات، مصدرا للفتن المحتملة طيلة القرن الثاني/الثامن والقرن الثالث/التاسع، وذلك لأنّ سكّانها كانوا منحازين انحيازا جليّا للعلويّين وداعمين لمطالبهم السياسيّة.

الجدول ١.١. الخطّ الزّمني للكوفة
خلال القرنين الأوّل/السّابع والثّاني/الثّامن

الفترة	الخليفة/الحاكم	أهمّ الولاة	أهمّ الأحداث
الخلفاء الأربعة (١٧-٤٠/٦٣٨-٦٦١)	عُمر (١٧-٢٣/ ٦٣٨-٤٤)	سعد بن أبي وقّاص المُغيرة بن شعبة عمّار بن ياسر	تشييد المدينة من قِبل سعد بن أبي وقّاص (في السّنة الرّابعة من حُكم عُمر)
	عُثمان	الوليد بن عُقبة سعيد بن العاص أبو موسى الأشعري	لقي الوليد وسعيد معارضة شرسة من سُكّان الكوفة الأوائل الذين طلبوا لقاء أبي موسى سنة ٣٤/٦٥٥
	علي (٣٥-٤٠/ ٦٥٦-٦١)		صارت الكوفة عاصمة الخلافة

(٢٧) Kennedy, Prophet, 129.

بنو أميّة بن سُفيان (٤١-٦٤/٦٦١-٨٥	مُعاوية (٤١-٦٠/٦٦١-٨٠)	زياد بن أبيه	**المنعرج رقم ١** كان زياد أبرز الأمويّين، لكنّ السّلطة مُورست دائما بواسطة الأشراف.
	يزيد بن مُعاوية (٦٠-٦٤/٦٨٠-٣)	عُبيد الله بن زياد بن أبيه	* مجزرة الحُسين بن علي بكربلاء سنة ٦١/٦٨٠.
فترة التوتّر والحرب الأهليّة (٦٠-٧٢/٦٨٠-٩١)	المُختار بن أبي عُبيد (٦٦-٧/٦٨٥-٦)		كانت الكوفة عاصمة المُختار بعد أن استولى على الحكم سنة ٦٦/٦٨٥ أعلن المُختار أنّه يُحارب تحت لواء محمّد بن الحنفيّة (ت. ٨٠-١/٧٠١) وحصل على مُساندة الموالي الأوائل. وقد انهزم من قبل جيش الأشراف.

	عبدالله بن الزّبير (٦٧-٦٨٥/٧٢-٩١)	مُصعب بن الزّبير	انهزم مُصعب من قِبل الجيش الأموي الذي قاده بعد الملك بن مروان سنة ٦٩١/٧٢ بدير الجاثليق.
أمويّو بن مروان	عبد الملك بن مروان (٧١-٨٦/ ٦٩١-٧٤٤)	الحجّاج بن يوسف الثّقفي	تمرّد الأشعث بن قيس الكندي سنة ٧٠١/٨٢. وبعد هزيمة الكندي سنة ٧٠٢/٨٣ حلّ الحجّاج جيش الكوفة وعوّضه بقلعة تمركزت في الموقع الجديد بالوسيط. **المُنعرج رقم ٢** فشل الثّورة وضع حدّا نهائيّا لهيمنة الأشراف بالكوفة.
	الوليد (١) بن عبد الملك (٨٥-٩٦/ ٧٠٥-٢٥)		
	سُليمان بن عبد الملك (٩٦-٩/ ٧١٥-١٧)	يزيد بن المُهلّب	

	عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١/٧١٧-٢٠)	عبد الحميد بن عبد الرّحمن بن زيد.	
	يزيد (٢) بن عبد الملك (١٠١-٥/٧٢٠-٤)	مسلمة بن عبد الملك عمر بن هبيرة الفزاري	
	هشام بن عبد الملك (١٠٥-٢٥/٧٢٤-٤٣)	خالد بن عبدالله القسري يوسف بن عمر الثقفي	* تمرّد زيد بن علي وقتله سنة ١٢٢/٧٤٠ من قِبل قوات يوسف بن عمر الثقفي.
فترة التّوتّر والحرب الأهليّة (١٢-٣٢/٧٤٣-٤٩)	الوليد (٢) بن يزيد (٢) (١٢٥-٦/٧٤٣-٤)	يوسف بن عمر الثّقفي	* مقتل يحيى بن زيد في خراسان سنة ١٢٥/٧٤٣.
	يزيد (٣) بن الوليد (١٢٦/٧٤٤)	عبدالله بن عمر بن عبد العزيز	
	فوضى (١٢٦-٣٠/٧٤٤-٨)		انقسمت المدينة بشكل كبير بواسطة قوّتين انقساميّتين كبيرتين. زعيم الخوارج الضحاك بن قيس والمُتمرّد العلوي عبدالله بن معاوية. تمرّد عبدالله بن معاوية سنة ١٢٧/٧٤٤. وبعد هزيمته سنة ١٢٩/٧٤٦-٧ هرب إلى خُراسان حيث سُجن وقُتل على يد أبي مُسلم.

	مــروان (٢) بــن مُـحـمّـد (الـحـمـار) (١٣٠-٢/٧٤٨-٩)	يـزيـد بـن عُـمـر الفزاري	
العبّاسيّون (١٣٢-٩٣/٧٤٩-٨٠٩)	السّفّاح (١٣٢-٦/٧٤٩-٥٤)		كـانـت الـكـوفـة عاصمة العبّاسيّين بـيـن ١٣٢/٧٤٩-١٤٥/٧٦٢.
	الـمـنـصـور (١٣٦-٥٨/٧٥٤-٧٥)	كـان عـيـسـى بـن مـوسـى، ابـن عـمّ السّفاح والمنصور الحاكم الرّسمي ما بـيـن ١٣٢/٧٤٩-١٤٧/٧٦٤.	* قاد محمّد النفس الزكيّة وإبراهيم بن عبدالله ثورة فاشلة بالحجاز والعراق سنة ١٤٥/٧٦٣. **منعرج رقم ٣** بـيـنـمـا واصـل العباسيون تعيين وُلاّة بعد انتقالهم إلى بغداد، فقدت هذه الأخيرة الكثير من أهميتها السياسية والعسكريّة.
	الـمـهـدي (١٥٨-٦٩/٧٧٥-٨٥)		* أنباء عن مقتل عيسى بن زيد الذي قضّى حوالي ثلاث وعشرين سنة مُختبئاً بلغت المهدي سنة ١٦٨/٧٨٥.

	الهادي (١٦٩-٧٠/ ٧٨٥-٦)		* انـدلاع ثـورة بالمدينة خلال موسم الحجّ سنة ٧٨٦/١٦٩ تحت قيادة صاحب فخ الحسين بن علي.
	الرّشيد (١٧٠-٩٣/ ٧٨٥-٨٠٩)		* إرسال إدريس بن عبدالله إلى شمال إفريقيا عن طريق أخيه أين وضع أسس السّلالة الإدريسيّة الحاكمة قبل تسميمه عن طريق مُوظّف عبّاسيّ سنة ١٧٣/ ٧٩١. * تمرّد يحيى بن عبدالله بالدّيلم سنة ٧٩٢/١٧٦. تلقى عفوا وواصل تحرّكاته إلى حدود قتله سنة ١٨٩-٨٠٥.

مُلاحظة : الثّورات المرفوقة بنجمة سُتناقش بأكثر تفصيل في الفصل السادس. وعن قوائم أوسع حول الحكام/المسؤولين بالكوفة إلى حدود حكم المعتزّ (حكم بين ٢٤٧-٢٥٢/٨٦١-٨٦٦) أنظر الفصل المُعنون وُلاة الكوفة في كتاب **تاريخ**، للبراقي.

كانت الكوفة فضلا عن أهميّتها السياسيّة والعسكريّة، موطنا لعديد التيّارات الدينيّة المختلفة[٢٨] والتي كان للعديد منها أثر عميق في تطوّر التشريع الإسلامي والدراسات الدينيّة[٢٩]. تضمّنت هذه التيّارات اثنين من أوائل حركات الفقه السنيّ[٣٠]، وهما بالأساس المُحدّثون وأهل الرّأي[٣١]. أكّد المُحدّثون على أنّ النصّوص التي تضمّنت آراء الرسول وصحابته والتابعين تتمتّع بسلطة مطلقة في صياغة الأحكام الإسلاميّة. وبتنامي قوّة هذا التيّار خلال القرن الثاني/الثامن، شكّل دفعا مهمّا أدّى إلى تجميع الأحاديث تجميعا ممنهجا تُوّج في الأخير بصحيحيْ البخاري (٢٥٦/ ٨٧٠) ومسلم (٢٦١/٨٧٥). وفي المقابل، سنّوا قرارات فقهيّة حول مرحلة الرشد بالنسبة إلى الفرد (أو بداية الحكم السديد) ولم يروا في ذلك التمشّي ضرورة مراعاة الآراء القائمة، حتّى تلك التي تعود إلى الرسول. تواصل الصراع بين التقليديّيْن وأهل الرأي خلال القرن الثاني/

(٢٨) حُدّدت [هذه التيّارات] المُختلفة جميعها على أنها «ذات فكر تقويّ». هي مجموعات نذرت نفسها لتفعيل تبعات مجتمع يقوم على القرآن، وعلى إرساء نمط من العيش يتّبع تعاليم الإسلام العامة. اتّحدت تلك التيّارات حول المناداة عامة بمجتمع إسلامي، لكنّها اختلفت في ما بينها حول المبادئ المؤسّسة لهذا المجتمع وركائزه. حول برنامج «ذوي الفكر التّقويّ»، انظر Hodgson, Venture، الجزء الأوّل، صص ٢٥٢ -٢٦٧. انظر كذلك الهامش ١٩ في هذا الفصل.

(٢٩) للاطّلاع على وصف للمشهد الفكري في الكوفة في أوائل عهدها، انظر ابن المقفّع: **رسالة**، صص ٣١٥- ٣١٨.

(٣٠) نستعمل عبارة «أوائل السنّين» للإشارة إلى المرحلة التي سبقت تشكّل المفهوم المذهبي للتيّار السنّي وتميّزه كمفهوم متجانس وقائم بذاته. بعبارة أخرى، «أوائل السّنّيين» في علاقة بالتّجلّيات الأولى للطائفة التي نُسمّيها اليوم بالسّنّة

(٣١) إنّ المُناقشات التّالية للتيّارات الفقهيّة الكوفيّة هي ما تقوم بالأساس على كتاب شاخت Schacht، *Origins.*

الثامن، ليُتَوّج بجهود الشافعي (ت. ٢٠٤/٨٢٠) الذي عمل على إخضاع عقلانيّة أهل الرأي إلى أهل الحديث قصد التقيّد بالنصوص. شهدت القرون التي تلت ظهور مدارس التشريع السنّي التي ثبّتت بصورة مطّردة مقاربة الشافعي، وقيّدت إعمال العقل بالقيود التي فرضها المُحدّثون. لكنّ انتصار المُحدّثين لم يكن مُطلقاً. تمكّنت العديد من الآراء الشرعيّة التي نُسبت إلى أهل الرأي من الاستمرار بفضل أنصار المذهب الحنفي الذين أكّدوا هذه الآراء بالأدلّة النصيّة[٣٢].

لا يركّز هذا الكتاب على تيّارات السّنّيّين الأوائل تلك، بل هو يتناول بالفحص المجموعات الشيعيّة المتنوعّة التي يُفترض أنّها ظهرت أوّل ما ظهرت في الكوفة مع مطلع القرن الثاني/ الثامن. شكّلت هذه الطوائف موضوع بحث للعديد من الدراسات الحديثة التي تفحص مراحل تكوّن الفكر الشيعي وذلك بصورة أساسيّة من خلال منظور ١.

(٣٢) يقترح كريستوفر ميلشيرت رواية مغايرة تقوم على نفي العلاقة بين الحنفيّين والكوفة. وهو يقول بخاصة إنّ المذهب الحنفي قد تطوّر في بغداد، في حين كان المحدّثون أكثر رسوخا في الكوفة. ولم يقم الحنفيّون من البغداديّين إلاّ عندما بدأت مجموعة من أهالي البصرة المالكيّين بالتأكيد على علاقتهم بالمدينة. وتحديدا، هو يُبيّن أنّ الحنفيّة قد تشكّلت ببغداد في الوقت الذي ترسّخ فيه موقف المُحدّثين بالكوفة. وحينما بدأ فريق من مالكيّي البصرة التّأكيد على ما يربطهم بالمدينة، حينئذ فحسب ردّ حنفيّو بغداد من خلال نسبة أصولهم إلى الكوفة. وبهذا الدّليل يرفض ميلشيرت الموقف القائل بوجود تصدّع على مستوى الفقه بين العراق (في اعتماد موقف أهل الرّأي) والحجاز (من خلال التأكيد على الحديث). انظر Melchert, "Hanafism", 318-47 والشيء نفسه في *Formation* .
يصف نوريت تسافرير الكوفة في القرن الثاني/الثّامن على أنّها مُنقسمٌ بين المُحدّثين اللذين انتظموا في شكل حلقات تُحيط بأشهر الاشخاص مثل سفيان الثوري وحفص بن غياث. أمّا أهل الرّأي فقد انقسموا إلى أنصار تعاليم ابن حنيفة أو ابن أبي ليلى. انظر Tsafrir, H istory, 17-27.

الدعاوى التاريخيّة المتصارعة حول مسألة خلافة محمّد، و٢. علم الكلام[٣٣]. في هذا الإطار التحليلي، يكتسي مفهوم الإمامة أهميّة خاصة، وذلك لاختلاف المجموعات الشيعيّة حول هويّة الوريث الشرعي للنبيّ، وحول طبيعة سلطته ونطاقها.

سنناقش لاحقا وبأكثر تفصيلا تبعات الاختلافات تلك فيما يتعلّق بظهور الشيعة الإماميّة والشيعة الزيديّة. يجب التأكيد في هذا الموضع على ملاحظة هامة تتعلّق بضرورة أن تواجه أغلب الدراسات التي تعتمد مقاربة تاريخيّة أو لاهوتيّة في تفحّص بدايات الفكر الشيعي، الطبيعة الإشكاليّة للمصادر، وبخاصة معضلة غياب التدوين التاريخي في الإرث العربي خلال القرن الأوّل/السابع برمّته ومعظم القرن الثاني/الثّامن. من ضمن الطرق التي تمكّن من تجاوز هذه العقبة، هناك طريقة تتمثّل في اعتماد مصادر مغايرة للمعلومات من مثل القطع النقديّة، أو شواهد الأضرحة أو الرسوم الأركيولوجيّة. ولكنّ بسبب ندرة هذه الموادّ، يضطر الدارسون إلى التعويل على المادة المكتوبة التي تأتي متأخّرة عن الأحداث التي تصفها بعقود وحتّى بقرون. في مثل هذه الحالات، وبغضّ النظر عن قيمة التحليل ودقّته، تظلّ التساؤلات قائمة حول مصداقيّة الاستنتاجات. إلى أيّ مدى تؤدّي المصادر إلى إسقاط قيم جيل لاحق على أحداث فترة سابقة؟ هل كان بإمكان هذه المصادر الوصول إلى معلومات ذات مصداقيّة، أم أنّ سرديّاتها التاريخيّة هي ذات طبيعة حدسيّة بالأساس؟ إنّه ليس من السهل التعاطي مع هذه المعضلات، فهو يتطلّب إمّا اكتشاف مصادر تاريخيّة جديدة، وإمّا تطوير مقاربات جديدة

---

(٣٣) يُمكن البرهنة عقلانيّا على أنّ هذين العُنصرين كانا مُتشابكين بشكل قريب خلال القرنين الأوّلين إلى حدّ أنّ أيّ تمييز بينهما هو مصطنع بشكل واسع.

لتلك المواد المتاحة حاليّا. يعتمد هذا الكتاب على الخيار الثاني، كما أنّه يقترح طريقة جديدة في تحليل المصادر الموجودة.

شهدت الثلاثون سنة الأخيرة تحوّلا جذريّا في فضاء النصوص التي تدرس بدايات الإسلام. فنحن الآن يمكننا الوصول لمجموعة النصوص التي يمكن التأكيد على أنه قد تمّ تجميعها في أوائل القرن الثاني/الثامن ميلاديّا. هي نصوص لم يتمّ «اكتشافها» عن طريق الصدفة في مسجد صغير في إحدى دول الشرق الأوسط، بل إنّه قد تمت إماطة اللثام عنها من خلال عمل عدد من الباحثين الذين فحصوا بإمعان بنية الحديث[٣٤] المُجمّع من أجل البرهنة على مصدره الأوّل. نناقش في الفصل الثّاني خصوصيّات هذه الدراسة بتفصيل أكثر، لكن تبقى أهميّتها بديهيّة. إنّ توفّر عدد كبير من النصوص التي عاصرت أواخر القرن الأوّل/السابع يفتح لنا إمكانيّات هائلة للدراسة، وربّما حتّى لإعادة بناء تاريخ بدايات المجتمع المسلم. لكن السلبيّة الرئيسيّة التي تشكو منها هذه المصادر، من وجهة نظر المؤرّخ، تتمثّل في كونها تركّز على المسائل القضائيّة أو على الطقوس، عوض الاهتمام بالأحداث التاريخيّة من مثل الخلافة داخل السلالة الحاكمة أو حركات التمرّد.

إنّنا نقترحُ في هذا الكتاب مقاربة منهجيّة نفكّك من خلالها ما تبدو على أنّها مصادر غير تاريخيّة (خاصّة منها تلك التي تأخذ طابعا فقهيّا أو شعائريّا)، وذلك بغية استخلاص المعلومة التاريخيّة التي تتضمّنها.

---

(٣٤) نستعمل عبارة «حديث» (*hadith*) في هذه الدراسة للإشارة إلى النصوص التي ترمي إلى تدوين آراء شخصيّات ذات نفوذ من القرنين الأولين للإسلام. وبعبارة أخرى، تشمل العبارة نصوصا تستشهد بالرسول، إضافة إلى أخرى تستشهد بالصحابة، أو كذلك آراء قضاة من القرنين الأوّل والثاني (السابع والثامن ميلاديّا) والذين يشار إليهم بـ «أطهار».

ونستعمل هنا هذه المصادر خاصّة لتفحّص واحدة من أهمّ الإشكاليّات التي تعترض الدارس لبدايات المرحلة الإسلاميّة، ألا وهي مسالة ظهور وتطوّر الهويّة الطائفيّة للشيعة[٣٥] في الكوفة خلال القرن الثاني/الثامن. يتناول ما تبقّى من هذا الفصل بالوصف البنية العامة للسرديّات القائمة (والتي سنشير إليها بـ «السرديات الكلاسيكيّة») حول بدايات التشيّع والتي قدّمها باحثون من الفترة الحديثة وما قبل الحديثة، واستقوها أساسا من بحوث تندرج ضمن الدراسات ذات منظور هَرطوقيّ[٣٦]. وعلى الرغم من بعض التناقضات الجزئيّة، تظهر تلك السرديّات درجة من التوافق اللافت فيما يخصّ تشكّل الهويّات الشيعيّة، الاماميّة منها والزيديّة. أمّا تفاصيل مقاربتنا التي نتّبعها في تقييم مصداقيّة تلك السرديّات، فنناقشها لاحقا في الفصل الثاني.

---

(٣٥) لا نعني بعبارة «هويّة» الإشارة إلى طائفة أدركت في تكوّنها مرحلة الاكتمال، كما أنّنا لا نعني مدرسة فقهيّة ما. فنحن نهتمّ هنا بالأساس بالنقطة التي تبدأ فيها مجموعة ما في المجتمع الإسلامي (الإماميّون، الزيديّون، المحدّثون، أهل الرأي) بالنظر إلى نفسها على أنّها «متفردة»، أو مختلفة، وغالبا ما تقوم بذلك على أساس اشتراكها في ممارسة طقوس ما. وتعتبر هذه الخطوة الأوليّة في تكوين مجموعة ما الأساس في تشكّل طائفة أو مدرسة فقهيّة.

(٣٦) إنّ هنات هذا الجنس معلومة، ذلك أنّ الهراطقة كانوا معنيّين خاصّة بتفسير تفكّك المجتمع المسلم على نطاق واسع، فقد حاولوا وصف مشهد دينيّ متناغم مع الأحاديث التي أنبأت بتفكّكه وانقسامه إلى ثلاثة وسبعين طائفة. ونتيجة ذلك أن قامت السرديات التي انبثقت عن هذه المقاربة بتحديد المجموعات على أساس الفوارق بين معتقداتها المذهبيّة والدينيّة المتباينة. لكن في واقع الأمر، نادرا جدّا ما تتّسم أيّة طائفة بذلك التجانس [المزعوم] داخل بنيتها. فكما يلاحظ دجوزيف فان آس: «ينبغي ألاّ ننسى أبدا بأنّ مصدر أسماء [الطوائف] هو حاجة الدارسين من المنهج الهرطوقي إلى نوع من النسقيّة، وبأنّ تلك الأسماء لا تعكس بالضرورة واقعا اجتماعيّا أو تاريخيّا ما» («الكامليّة»، ص٢١٦). لمزيد المعلومات حول التيارات التي تعنى بتنامي الطوائف، انظر **الفرق بين الفرق**، ٢٣-٢٥، الدّارمي: **السنن**، ٢، ٦٩٠-١، و٧، ٢٩٦-٧.

زعزعت الكوفةَ مع بداية القرن الثاني/ الثامن ميلاديّا، أحداثُ تمرّد على حكم الخلفاء الأمويّين والعباسيّين قادها علويّون. عكست هذه الثورات أهميّة الكوفة باعتبارها مدينة مركزيّة في حسابات الطامحين من السياسيّين من مختلف التيّارات التي صبغت المذهب الشيعي في بداياته[٣٧]. ومع انتشار أنماط مختلفة من التشيّع في أنحاء أخرى من العالم الإسلامي (وبخاصّة في إيران)، حافظت الكوفة على مكانتها المركزيّة باعتبارها مهدا للحركة بشكل واسع[٣٨]. وخير مثال على ذلك هو أنّ القيادة الميدانيّة للدعوة العباسيّة قد ظلّت متجذّرة في المدينة حتّى عندما ركّزت في دعوتها على خراسان، الولاية البعيدة. أشّرت ثورة زيد بن علي في ١٢٢/٧٤٠، بحسب السرديّات الكلاسيكيّة، على حدوث تحوّل حاسم في تاريخ المجتمع الشيعيّ في الكوفة. فقد وفّرت هذه الثورة بخاصة الأسباب التي دفعت إلى نشوء تيّار شيعيّ (التيار الزيدي) تميّز باختياره طريق النضال، وهو ما جعله في تناقض حاد مع التيّار الشيعي الآخر الذي تبنّى منهجا سياسيّا سلبيّا (التيار الإمامي) والذي سانده أتباع عليّ من مثل محمّد الباقر (توفّي في ١١٧/٧٣٥)

(٣٧) هُم حصلوا كذلك على سند واسع في صفوف الفرق التّقويّة الأخرى. وإنّ تفكيك هذا التحالف والتهميش السّياسي المتزايد للشيعة الزّيديّين هو ما سيُناقش في الفصل السّادس.

(٣٨) إنّ أهمّيّة الكوفة في الحركة الإماميّة الواسعة استُمدّت من دورها في نقل آراء الأئمّة (قبل الغيبة) من المدينة (ولاحقا بغداد وسامرّاء) إلى المدن البعيدة بالشرق (EL2, s.v. Kûfa Djait)). وفي هذه الدّراسة المُقارنة لجوامع الحديث الكوفيّة والقمّيّة، يُبيّن نيومان أنّ الإماميّين في قم عرّفوا أنفسهم في تقابل واعٍ مع نُظرائهم من الكوفة. ولكنّ ذلك يبدو قد حدث بعد الغيبة ويشهدُ على أيّ حالٍ على التّفوّق الكوفي الأوّل. انظر Newman, The Formative Period.

وجعفر الصادق (توفيّ في ١٤٨/٧٦٥). وقبل أن نتفحّص مغزى تفاصيل هذا الانشقاق وتبعاته، من الضروري أن نقف بإيجاز على الملامح العامة للتيّار الشيعي في الكوفة.

هنالك اعتقادان جوهريّان وحّدا بين الشيعة الأوائل في الكوفة، ويتمثّلان في القناعة بأنّ عليّ هو الخليفة الشرعي للنبيّ وكذلك القبول بمنزلة الإمامة[٣٩]. لكن تحت مظلّة هذين المبدأين، كان هناك مجال لاختلافات جمّة. فقد تصاعدت الخلافات حول طبيعة الحقوق التي كانت تنسب لعليّ، خاصة وأنّ بعض الشيعة كانوا يجزمون بأنّ الرسول كان قد حسم صراحة وفي العلن مسألة من سيخلفه بعد مماته، في حين يقرّ آخرون بأنّ الرسول لم يقم إلاّ بتسمية ضمنيّة. كان لهذه الإشكاليّة تبعات عميقة تخصّ مكانة أولئك الصحابة الذين كانوا قد عارضوا عليّا بصورة فعليّة (أنظر أدناه). لقد أنتجت الاماميّة انشقاقات أعمق انعكست في تشكّل محورين: طبيعة سلطة الإمام وطريقة «اختياره»[٤٠]. على الرغم من أنّ نطاق هذه الدراسة لا يتّسع لتحليل هذه المسائل، فإنّها ستظلّ حاضرة خلال نقاشنا للسرديّات الأولى للزيديّة. وحسْبُنا الإشارة

---

(٣٩) لنظرة عامة عن الشيعة المبكرة، انظر: انسكلوبيديا الإسلام (مادلونغ).

(٤٠) هناك العديد من الدراسات حول الإماميّة تناولت مسائل من مثل صفات الإمام أو نطاق نفوذه. لتفحّص أكثر دقّة للإماميّة من وجهات نظر مختلفة، انظر Donaldson, Shi'ite Religion, 137-141، و٣٩٥-٣٩٦؛ Amir-Moezzi, The Divine Guide; Kohlberg, "Community"؛ ومدرسي: **الأزمة**. من ضمن المناقشات العامة لمسالة الإمامة، انظر *EI2, s.v. Imâma (Madelung) and Calder, "Significance"*, 253-64. حول إحتمالات المزج بين مفهومي الإمام والخليفة، انظر مناقشة Crone and Hinds, God's Caliph.

هنا إلى أنّ التمييز بين المجموعات الشيعيّة الأوائل كان يعتمد على مساندتها لشخص بعينه من آل بيت النبيّ باعتباره الإمام الشرعي[٤١].

الشيعيّة الإماميّة

يقتصر نطاق الإمامة، بحسب الإماميّين[٤٢]، على سلالة الحسينيّن من العلويّين دون غيرهم، ولذلك بدأ منصب الإمام يتبلور حول شخصيّات من مثل الباقر والصادق خلال أوائل القرن الثاني/الثامن. عاش معظم الأئمّة الأوائل في الكوفة ولم يكن بوسعهم التواصل مع أئمّة المدينة إلاّ عبر المراسلات التي كان يؤمنها التجار والرحالة والحجيج[٤٣]. لكن يبدو أنّ هذا لم يمنع الباقر والصادق من المحافظة على علاقات وطيدة مع أتباعهما إذ كانوا يمدّونهم بالإرشاد الديني في ما يخص مسائل الطقوس والعقيدة. إنّ تفحّص تاريخ الإمامة قبل فترة الباقر تفحّصا ذا مصداقيّة هو أمر أكثر صعوبة، إذ تظلّ مسألة ما إذا قامت

---

(٤١) Crone, G od's Rule, 99-100 (حول الزيديّة) و١١١- ١١٢ (حول الإماميّة).

(٤٢) يُواجه تناول المجتمع الشيعي في بداياته بالدرس إشكاليّة عويصة تتعلّق بتحديد المفاهيم. نتّبع ها هنا الصياغة التي يقدّمها كوهلبورغ، إذ نعتمد عبارة «الإماميّة» للإشارة إلى أولى بوادر ظهور تلك التي نشير إليها بـ «الإماميّة الإثني عشريّة». فكما سنناقش ذلك لاحقا، كانت هذه العبارة خلال القرن الثاني/الثامن تضمّ تلك الطوائف التي لم تنشقّ بعد لتكوّن مجموعاتها المستقلّة (مثل الواقفيّة)، لذلك لا يمكن اعتبارها إشارة إلى جذور مجتمع الإماميّة الاثني عشريّة الحديث وحده دون سواه. انظر Kohlberg, "Imâmiyya,", 521-534، والشيء نفسه في"Early Attestations," 343- 357.

(٤٣) يلاحظ مدرسي بأنّ الحجاز عموما لم يكن يوما أرضا للشيعة. وتشير بعض التقارير إلى أنّه خلال الفترة الأخيرة من حكم الامويّين، لم يكن يعيش في مكّة سوى أربعة أفراد من الشيعة، وأنه أقلّ من عشرين فردا من الشيعة كانوا موجودين في مكّة والمدينة مجتمعتين (**الحديث**، ٣٩ والهامش رقم١).

مجموعة ممّن يعرّفون بأنفسهم على أنّهم أئمّة بالتفاعل مع زين العابدين علي بن الحسين السجاد (توفيّ في ٧١٢/٩٤) غامضة. فالمصادر التي تتبع مقاربة هرطوقيّة لا تتضمّن توصيفا واضحا للوضع خلال هذه الفترة الأولى، وذلك لأنّها تركّز أساسا على طوائف متطرّفة كانت موجودة منذ آلاف السنين[٤٤].

اتّسم المجتمع الإماميّ في أوائل القرن الثاني/الثامن بتوتّرات طبعت العلاقات بين الفصائل التي كانت تحمل رؤى مختلفة، بل متناقضة، حول نطاق العلم الذي وجب أن يتمتّع به الإمام، وطبيعة علاقته بالذات الإلهيّة. إنّ حالة الإرباك العام الذي ولّدته هذه الرؤى المختلفة أدّى إلى تنامي أفكار الغلاة. أمام هذا المناخ العام، فلا عجب في أن يبذل [إمام] مثل الباقر وبخاصة الصادق، جهودا عظيمة للحدّ من تأثير غلاة الشيعة[٤٥]، وأن يعمل في الآن ذاته على صياغة المبادئ الخاصة بما سيصبح لاحقا الشيعة الإماميّة. لكنّ الاختلاف في الرؤى قد تواصل وأصبح مرتبطا بمسألة الخلافة كما يظهر ذلك في عديد الحالات التي كان يَمتحن فيها الأتباعُ المرشّحين لمنصب الإمامة، أو كانوا ينتقدون أعمالهم بشدّة. شهدت الفترة التي تلت وفاة الصادق سلسلة من الانشقاقات تزامنا مع ظهور الاسماعيليّة والنّاووسيّة سنة ٧٦٥/١٤٨ والواقفيّين في ٨٠٠/١٨٤. يعالج الهراطقة هذه الفصائل باعتبارها خروجا عن الطابع المعياري للـ«إماميّة»[٤٦]. وبعبارة أخرى، فإنّهم

(٤٤) انظر مثلا الفهرس في الأشعري، **مقالات الإسلاميين**. بالنسبة إلى المعتقدات المذهبيّة وتاريخيّة تلك الطوائف الأولى، انظر *Mahdis and Millenarians.*

(٤٥) هودغسون هو من قام بصياغة هذه النقطة في "Sectarian," 9-12. و*EL2, s.v.Shîa* *(Madelung).* انظر كذلك Modarressi, Crisis.

(٤٦) يلاحظ كوهلبورغ أنّ تسمية «الإماميّة» (بمعيّة عبارة «قطعيّة») كانت تُعتمد في الإشارة=

يعرّفون الإماميّة على أساس ما لا ينضوي تحتها، وذلك على خلاف تعريفهم لتلك المجموعات التي خرجت عنها لتكوّن طوائف مستقلّة بذاتها.

تؤكّد معظم الدراسات الحديثة على الدور المركزي الذي لعبه كلّ من الباقر والصادق في خلق هويّة شيعيّة إماميّة قائمة بذاتها. وتستند هذه الدراسات في تأكيدها هذا بالأساس على دراسات دينيّة، كما أنّها تبني حججها على تأويل بعينه لتاريخ تكوّن المذاهب الدينيّة وتطوّرها. كان لـ مارشال هودقسون[٤٧] دور مهمّ في إرساء أسس هذا الأسلوب التحليلي، في حين أنّ تطويره قد تمّ من خلال الدراسات الدقيقة والمعمّقة لويلفرد مادلونغ[٤٨] ....

=بصورة عامة إلى أولئك الشيعة الذين انحدروا من السلالة الحسينيّة والتي تركّزت [شرعيّتها] حديثا عن طريق «الإثني عشريّة» ("Imâmiyya", 531,). وعلى الرغم من أنّها مُنحت سلطة معياريّة، لا توجد إشارة إلى أنّ خط الأئمّة الذي يقدّسه الإثنا عشر قد حظي بمساندة أغلبيّة أوائل الشيعة (أو حتّى بمساندة تياراتها المتعدّدة).

(٤٧) Hodgson, "Sectarian,", 1: 13 و *EL2, s.v. Ja'far al-Sadiq (idem).* يسلّط هودغسون الضوء على التطوّر في مكانة شخصيّة الإمام في نهاية القرن الأوّل/السابع وبداية القرن الثاني/الثامن باعتباره سلطة قانونيّة ودينيّة. ويتفحّص هودغسون بصورة خاصة المصاعب التي واجهت الصادق عند محاولته التحكم في تيّار الأفكار المتطرّفة القائمة على الغلوّ والمنتشرة بين أنصاره في الكوفة، غير انّه يؤكّد كذلك على أهميّة هذه الأفكار ذاتها في تطوّر الهويّة الشيعيّة. تناقض هذه المقاربة تناقضا جوهريًا ما جاء في الدراسات السابقة التي ركّزت بصفة كليّة أو تكاد على مسألة الخلافة، انظر مثلا Donalsdon, Shi'te Religion.

(٤٨) *EL2, s.v. Imâma (Madelung), shi'a*؛ الشيء نفسه في *Succession*؛ Madelung, Der Imam al-Qasem. يركّز مادلونغ بالدرجة الأولى على الصراعات اللاهوتيّة والسياسيّة في تشكّل المذهب الشيعي في بداياته. نجد مقاربة مشابهة في دراسة جوزيف فان آس: *Théologie* التي تقدّم تحليلا مفصّلا لعديد الحلقات الفقهيّة الشيعيّة بالكوفة=

وإيتان كوهلبورغ(٤٩). نجد رؤية مشابهة تؤطّر دراسة ماريا دكاك التي تؤكّد على أهميّة الولاية (الولاء ذي الطابع الكريزماتي) في نشوء هويّة شيعيّة(٥٠) خلال القرن الثاني للهجرة/الثامن. لكنّنا نلاحظ وجود مقاربات جدّ مختلفة يصوغها أمير معزّي(٥١) الذي يركّز على الجانب الصوفي والسرّي للشيعة الإماميّة، وكذلك حسين مدرسي(٥٢) الذي يسلّط الضوء على توجّهها العقلانيّ الراسخ في القدم. أمّا باكلاي فركّز بخاصة على شخصيّة الصادق، متناولا بالتفصيل دوره في تطوير: أ) نظريّة متجانسة للإمامة، و ب) طقس ماديّ وهيكل قضائي في المشهد السياسي الذي تلا الثورة العباّسيّة(٥٣).

مع هذه الدراسات، نجد أنفسنا إزاء صورة ضبابيّة عن الشيعة الإماميّة في بداياتها. يؤكّد الباحثون في الفترة ما قبل الحديثة، تماما مثلما يؤكّد الباحثون في العهد الحديث، على وجود مجموعة شيعيّة وجودا عرضيًا ارتبطت بالباقر والصادق، غير أنّ الغموض ظلّ يكتنف مسألة الفترة التي اندمجت فيها المجموعة تلك ضمن مجتمع إماميّ

=(انظر مثلا ١ : ٣ ٨٧-٩٣ حول مدرسة هشام بن الحكم وهو من أتباع الصادق)، فضلا عن كونها تفحّص لإشكاليّات هامة تتعلّق بالإمامة (انظر ١ : ٣، ٣٧٧-٣٨٢ حول اختيار الإمام ومدى صدقه. انظر ١ : ٢٧٤ -٢٧٨ حول مسؤوليّاته السياسيّة، و ٢٧٨-٢٨٥ حول مسألة علمه.

(٤٩) Kohlberg, "Community,", 25-53.

(٥٠) انظر Dakake, Charismatic. كما نجد رؤية مماثلة تركّز على أهميّة الولاية في Eliash, "Genesis".

(٥١) انظر Amir-Moezzi, The Divine Guide..

(٥٢) انظر Modarressi, Crisis وكذلك *Tradition.*

(٥٣) انظر باكلاي، "Origins" 165- 84 و كذلك: Jâfar al-Sâdik صص ٣٧- ٥٨.

متجانس ومختلف عن المجتمع الكوفي عموما. يتّفق الباحثون الأكاديميّون بصورة عامة حول اعتبار أنّ الإماميّين قد وجدوا كمجموعة طائفيّة سريّة قادها في أخر عهدها الإمام موسى الكاظم (توفيّ في ١٨٤/ ٨٠٠)[٥٤]. وعلى الرغم من أنّ هذه المعلومة توفّر لنا الحدّ الأقصى لتاريخ وقوع لأحداث، فإنّها لا تكاد توفّر لنا وصفا لملامح المجتمع [الإمامي] في بداية القرن الثاني/الثامن أو في منتصفه إبّان زعامة الباقر أو الصادق له. كما أنّه كذلك لا يمكننا التحقّق من الوضع الذي كان قائما في أواخر القرن الأوّل/السابع، خلال فترة الإمامة المزعومة للسّجّاد. لهذا يظلّ السؤال القائم: في أيّ نقطة زمنيّة تحديداً تمكّن الإماميّون من تشكيل جماعة منفصلة ذات ممارسات مختلفة تميّزها عن التيار الشيعي في الكوفة وعن ضبابيّة مزاعمه؟ في هذا الكتاب، نتناول هذا السؤال من خلال تحليل البنية الداخليّة للأحاديث الفقهيّة الإماميّة ولشكلها. أمّا في الفصلين السابع والثامن، فسنخطو خطوة أبعد بطرح السؤال حول الكيفية، أي الآليّات التي قد تكون مكّنت الإماميّين من نحت هويّة خاصة بهم.

---

(٥٤) يقوم كرون صراحة بإرجاع ظهور الشيعة الإماميّة إلى فترة حياة الكاظم (كرون، *God's Rule*, 114-115، في حين أنّ هودغسون «Secterian» ومادلونغ (*EI2, s.v. "Shi'a"*) يربطانها بحياة الصادق ولكن من دون تحديد زمنيّ. إنّ أوّل من قدّم تأريخا هو مدرسي الذي يلمّح إلى أنّ الأئمّة كانوا في حولي العام ١٣٢/ ٧٤٩ يمثّلون «مدرسة سياسيّة وقضائيّة وفقهيّة مستقلّة بذاتها» (مدرسي: *Crisis, 4*) يمكن أن نستنتج من هذا بأنّ التمييز يمكن أن يكون قد بدأ قبل العام ١٣٢/ ٧٤٩، أي يمكن أن يكون قد تمّ خلال حياة الباقر.

يقتضي تفحصّ بدايات الزيديّة تفاصيل أكثر بكثير من تحليل الإماميّة، ذلك أنّ معظم المصادر (التي تطغى عليها الدّراسات الهرطوقيّة) تُرجع جذور الزيديّة إلى نقطة زمنيّة بعينها (١٢٢/٧٤٠)، كما أنّها تعرّف أتباعها الأصليّين باعتبارهم مجموعتين سريّتين من شيعة الكوفة. من جهة أخرى، وكما أشرنا إلى ذلك سابقا، غالبا ما تركّز الدراسات في مناقشتها للإماميّة على الانشقاقات التي يلعب فيها الإماميّون دورا محوريّا، في حين تغيب المعلومات حول حالة التجانس التي كانت تميّز التيّار في بدايته. تعوّل معظم السرديّات الكلاسيكيّة التي تتناول بدايات الإماميّة على مصادر التيّار ذاته (التاريخيّة منها والقضائيّة)، فضلا على نصوص المقاربات غير المتعصّبة. وعلى الرغم من أنّ مصادر الزيديّة تقوم بمناقشة حركات التمرّد الفاشلة للعلويّين، فضلا عن تضمّنها مناقشات للتشريع ولعلم التوحيد، يظلّ توصيفها لجذورها مرتكزا أساسا، على ما يبدو، على السرديّة التي تضمّها الأدبيات الهرطوقيّة.

تتفّق الدراسات الأكاديمية في نطاق واسع، على اعتبار الزيديّة نتاجا للإندماج الذي وقع بين تيّارين من شيعة الكوفة- الجاروديّة والبتريّة[٥٥]- حول تمرّد زيد بن علي سنة ١٢٢/٧٤٠[٥٦]. اتّحد الزيديّون حول

(٥٥) كما سنناقش ذلك لاحقا، كانت السليمانيّة تشبه البتريّة كثيرا على مستوى الفقه، ويبدو أنّها لم تتشكّل إلاّ خلال العقود الأخيرة من القرن الثاني/السابع.

(٥٦) يقوم المُختصر اللاحق للانقسامات بين البتريّة والجارودية على *EL2, s.v. Zaydiyya*, *DIQ*, 44-51. إنّ المصادر الأوليّة لهذه السرديّة هي ستّ دراسات هرطوقيّة ستتفحّصها تفحّصا مفصّلا لاحقا. إنّ المنظور الهرطوقي حول هذه الانقسامات مُلخّص عند المسعودي في **مروج الذهب**، ٣: ٢٠٧-٨.

الاعتقاد بأنّ الإمامة ملكيّة مشتركة بين سلالة عليّ كلّها، المنحدرين من ابنيْه الحسن والحسين(٥٧)، إذ يمكن لأيّ مترشّح(٥٨) [لمنصب الإمامة] أن يطلب الإمامة عبر جمع الأنصار حوله، وإعلان التمرّد على الحاكم الجائر من خلال عمل عسكريّ(٥٩). وتكون استجابة المسلمين لإعلانه ودعمهم لجهوده الرامية إلى الوصول إلى الحكم، واجبا دينيّا(٦٠). غالبا ما كان الحراك الميداني للزيديّين متناقضا مع الموقف السياسيّ المسالم الذي كانت تتخذه الإماميّة، وهو ما جعل الزيديّين يحتقرون أئمّتهم لأنّهم كانوا يفضّلون البقاء متحصّنين في بيوتهم الفاخرة(٦١).

لكن وراء قناع الوحدة ذاك، كانت تمزّقُ التيّارَ الزيديَّ الصراعاتُ حول اثنين من معتقدات الشيعة الرئيسيّة، وهي التي أشرنا إليها سابقاً: طبيعة اختيار عليّ كخليفة ونطاق سلطة الإمام. كان السبب الأوّل في الانقسامات هو مسألة مكانة الصحابة الذين كانوا أ) ساندوا اختيار أبي بكر (ومن بعده عمر) على الرغم من أحقّية عليّ، ب) حملوا السلاح ضدّ عليّ خلال الفتنة الكبرى (الحرب الأهليّة الأولى). أمّا الانقسام الثاني فكان سببه مسألة علم أهل بيت النبي

---

(٥٧) القمّي، **كتاب المقالات**، ٧١؛ **فرق الشيعة**، ٥٤-٥؛ الناشئ الأكبر، **مسائل الإمامة**، ١٤١؛ **الفرق بين الفرق**، ٤١؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١: ١٥٤ و١٥٩.

(٥٨) كما سيصير بيّنا لاحقا، هم يختلفون بحسب المؤهلات الضرورية للإمام الشرعي.

(٥٩) القمّي، م.م.، ٧١؛ **فرق الشيعة**، ٥٤-٥؛ الناشئ، م.م.، ٤٢؛ **الفرق بين الفرق**، ٤١.

(٦٠) القمّي، م.م.، ٧١؛ **فرق الشيعة**، ٥٤-٥؛ الناشئ، م.م.، ٤٢؛ **الملل والنحل**، ١: ١٥٤.

(٦١) الناشئ، م.م.، ٤٢. يبيّن بعض الهراطقة أن الجاروديّين يعتبرون هؤلاء الأئمّة الكذبة وأتباعهم على أنّهم غير مؤمنين. وحول هذا المنظور انظر القمّي، م.م.، ٧١، ٧٥؛ **فرق الشيعة**، ٥٤-٥.

وسلطتها الشرعيّة[٦٢]، فالموقف الذي يتّخذه الزيديّ إزاء هذه المسائل يحدّد ما إذا كان جاروديًا أو بتريًا.

كان الجاروديّون[٦٣] (كناية عن زياد أبي الجارود بن المنذر، توفيّ في منتصف القرن الثاني/ الثامن) يعتقدون بأنّه قد تمّ تعيين عليّ والحسن والحسين بصفة علنيّة وجليّة أئمّةً، سواء تمّ ذلك عبر الرسول مباشرة، أو عن طريق الخلفاء الذين سبقوهم إلى الخلافة[٦٤]. وبما أنّه لم يكن هنالك أدنى لبس حول حقّهم في الحكم، يعتبر أيّ شخص يساند من ينكر عليهم هذا الحقّ وينافسهم فيه، كافرا[٦٥]. كانت إحدى التبعات العمليّة لهذا المبدأ هي اعتبار أبي بكر، وعمر وعثمان والصحابة الذين حاربوا عليًا في الحرب الأهليّة الأولى [الفتنة الكبرى] (من مثل طلحة الذي توفيّ في ٣٥/٦٥٦، والزبيّر الذي توفيّ في ٣٥/٦٥٦، وعائشة التي توفيّت في ٥٨/ ٦٧٨) مرتدّين و مارقين[٦٦]. فيما يتعلّق

(٦٢) بيّن بيهوم داوو Bayhoum-Daou أنّ منهج تناقل المعرفة كان مُشكلا مركزيًا في الجدل حول الزّيديّين الأوائل ("Hishâm b. al-Hakam", 99). عاش الإماميون المُشكل عينه حينما تعلّق الأمر بالأئمّة اللذين لم يبلغوا سنّ الرّشد الفقهي ابتداء من محمّد الجوّاد (ت. ٢٢٠/٨٣٥). وحول المزيد عن العينة الإمامية، انظر القسم الأول من كتاب مدرسي *Crisis.*

(٦٣) Madelung, Der Imam al-Qasem (DIQ), 47-9 و٥١.

(٦٤) *FS, 21*؛ الناشئ، م.م.، ٤٢؛ الأشعري، **مقالات الإسماعيليين**، ١٤١؛ **الفرق بين الفرق**، ٤١-٢؛ **الملل والنحل**، ١ : ١٥٨.

(٦٥) القمّي، م.م.، ٧١؛ *FS, 21*؛ الناشئ، م.م.، ٤٢؛ الأشعري، م.م.، ١٤١؛ **الفرق بين الفرق**، ٤١-٢؛ **الملل والنحل**، ١ : ١٥٨.

(٦٦) يحدد مادلونغ فرقة عرفت بالطالبيّة، والتي قامت بتوسيع هذه الصفة لتتضمّن كلّ أحفاد أبي طالب واستمرّت إلى حدود القرن الرابع/العاشر (*EL2, s.v. Zaydiyya (Madelung)).*

بالسلطة الشرعيّة، يعتقد الجاروديون أنّ أيّا من المنحدرين من سلالة عليّ (وفاطمة التي توفيّت في ١٠/ ٦٣٢) يتمتّع بنفس درجة العلم بالدين، وذلك بغضّ النظر عن سنّه أو تقدّمه في العمر[٦٧]. وقد ذهب البعض إلى حدّ عزل أولئك الذين يرفضون القبول بمبدأ المساواة بين العلم الديني (وخاصة الفقهي) للقدامى من الفقهاء المتشيّعين لعليّ والعلويّين الجدد[٦٨]. أمّا في الحالات التي كان فيها الإمام يُظهر عدم إلمام بالمبادئ الأساسيّة للفقه، فيرى الجارديّون أنّه عند الحاجة سيجعل الله العلم «ينمو في قلبه كما تنمو البذرة تحت المطر»[٦٩]. إنّ هذا الاعتقاد يعني أنّ الجاروديّين لم يكونوا بحاجة إلى التعويل على المناهج الشرعيّة من مثل الاجتهاد أو الرأي، لأنّه بإمكان أيّ شخص علويّ أن يأتي برأي ذي قيمة وتأثير[٧٠].

كان البتريون[٧١] متّفقين مع الجاروديّين حول أحقيّة عليّ في الحكم، غير أنّ مسألة اختياره كانت قد تمّت، بحسب اعتقادهم، بصورة ضمنيّة، غير صريحة[٧٢]. وكانوا يؤكّدون كذلك على أنّ عليّا

---

(٦٧) القمّي، م.م.، ٧٢؛ **فرق الشيعة**، ٥٥؛ الناشئ، م.م.، ٤٣. رُبما وجد انقسام إضافي بين فرقة قادها فُضيل بن الزبير الرّصان وهي التي اعتقدت في أنّه الأئمة وحدهم من كانوا واسعي المعرفة وغيرها، وفريق قاده أبو خالد الواسطي (معروف كذلك بأنه كوفيّ)، والتي وسّعت دائرة هذا الامتياز على العلويّين (**الملل والنحل**، ١: ١٥٩).

(٦٨) القمّي، م.م.، ٧٢؛ **فرق الشيعة**، ٥٥.

(٦٩) القمي، م.ن.، ٧٢؛ **فرق الشيعة**، ٥٥؛ الناشئ، م.م.، ٤٣.

(٧٠) القمّي، م.م.، ٧٢؛ **فرق الشيعة**، ٥٥-٦؛ الأشعري، م.م.، ١٤٩.

(٧١) *DIQ*, 49-50.

(٧٢) القمّي، م.م.، ٧٣-٤؛ **فرق الشيعة**، ٢٠-١؛ الأشعري، م.م.، ١٤٤؛ **الفرق بين الفرق**، ٤٢-٣.

كان قد أذعن لقرار المجموعة عندما اختارت أبا بكر ومن بعده عمر من خلال الولاء الذي أقسم به، ورفضه للتمرّد [على أيّ منهما][٧٣]. فإذا ما كان عليّ راضيا بالقيادات التي اختارها المجتمع المسلم، فلا شيء يمكنه تبرير التكفير الذي اتّهم به الجيل الأوّل من المسلمين. وتبعا لتبنّيهم لوجهة النظر هذه، قبِل البتريوّون بالمبدأ القائل بأنّه يمكن لأيّ مرشّح أن يصير إماما، حتى الشخص الأقلّ قيمة، وذلك حتّى في حال وجود مرشّح أرفع منزلة[٧٤]. أمّا في ما يخصّ عثمان، فقد قسّم البتريون (شأنهم في ذلك شأن عديد المجموعات غير الشيعيّة) حكمه إلى قسمين، رافضين السنوات الستّ الأخيرة من حكمه بسبب اعتماده المحسوبيّة[٧٥]. على الرغم من وجود بعض الإشارات إلى أنّ البتريّين رفضوا إطلاق الأحكام على عثمان، فهذا يبدو أنّه كان موقف أقليّة منهم[٧٦]. كما ندّد معظم البتريّين (على الرغم من أنّ تنديدهم لم يبلغ حدّ التكفير) بطلحة والزبيّر وعائشة بسبب دخولهم في مواجهة مسلّحة ضدّ عليّ في موقعة الجمل[٧٧]. قام البتريّون، على خلاف الجاروديّين، بإضفاء السلطة الشرعيّة على جميع فقهاء وعلماء المسلمين، وهو ما من

---

(٧٣) القمّي، م.م.، ٧٣-٤؛ FS, 20; الناشئ، م.م.، ٤٣؛ الأشعري، م.م.، ١٤٤؛ **الملل والنحل**، ١: ١٦١.

(٧٤) القمّي، م.م.، ٧٣؛ **الملل والنحل**، ١: ١٦١.

(٧٥) القمّي، م.م.، ٧٣-٤؛ **فرق الشيعة**، ٥٧؛ الناشئ، م.م.، ٤٣-٤؛ الأشعري، م.م.، ١٤٤.

(٧٦) حول أمثلة عن حجب الحكم، انظر الأشعري، م.م.، ١٤٤؛**الفرق بين الفرق**، ٤٣؛ **الملل والنحل**، ١: ١٦١. عن أمثلة للدحض، انظر القمّي، م.م.، ٧٣-٤؛ **فرق الشيعة**، ٥٧.

(٧٧) القمي، م.م.، ٧٣-٤؛ **فرق الشيعة**، ٥٧.

شأنه أن يجعل إمكانيّة أن يدرس الأئمّة المحتملون مع شخصيّات مهمّة في التيّار التقليدي(٧٨) أمرا واردا. وبما أنّ العلم لا يأتي به الوحي الإلهي، بل هو نتاج للتعلّم، كان على المرشّحين للإمامة أن يظهروا تمكّنهم من التشريع ومن الأدوات القضائيّة من مثل الاجتهاد والرأي(٧٩). إنّ تأكيد البتريّين على شرعيّة الخليفتين الأوّلين، فضلا عن مفهومهم للعلم، قد بوّأهم منزلة راسخة داخل حدود التيّار السنّي الأصلي في الكوفة. أمّا تصنيفهم كشيعة، فقد جاء استنادا إلى اعتقادهم بأنّ عليّا هو خليفة الرسول، وبأنّ سلالته دون غيرها هي المعنيّة بالسلطة السياسيّة الشرعيّة من بعده.

تذكر بعضُ المصادر السليمانيّةَ (نسبة إلى سليمان بن جرير(٨٠) الذي توفيّ في أواخر القرن الثاني/الثامن) باعتبارها فصيلا مذهبيّا ثالثا صلب الزيديّة، لأنّ رؤيتها للمسائل المحوريّة التي ذكرناها سابقا تقوم على تحوير آراء البتريّة(٨١). فيما يتعلّق بمسألة الخلافة، تتفّق السليمانيّة مع

(٧٨) القمي، م.م.، ٧٣-٤؛ **فرق الشيعة**، ٥٦-٧؛ الأشعري، م.م.، ١٤٩.

(٧٩) كان البتريّون في هذا الأمر مختلفين عن المُحدّثين الكوفيّين اللذين لم يسمحوا بالأدلّة العقليّة وأكّدوا على الدّليل النّصّي. انظر *EL2, s.v. Ahl al-Hadith (Schacht)*؛ القمّي، م.م.، ٧٣؛ **فرق الشيعة**، ٥٦-٧؛ الناشئ، م.م.، ٤٤؛ **الملل والنحل**، ١: ١٦٢.

(٨٠) توجد معلومات تاريخية قليلة عن سليمان بن جعفر الرقي. كان فاعلا مع منتصف القرن الثاني/الثامن ونهايته، وهو غالبا ما يوصف في المفردات الكلاميّة الخاصّة بالكتابات الهرطوقيّة فحسب. وهو كما سيُناقش في الفصل السادس في علاقة بالمصادر الزيديّة وغير الزيدية إلى حُدود مقتل إدريس بن عبدالله سنة ٧٩٢/١٧٥ (بواسطة السّمّ) (*DIQ*).

(٨١) إجمالا، يبدو أنّ السليمانيّين نشأوا بعد وقت طويل من الجاروديّين والبتريّين مع نهاية القرن الثاني/الثامن. ويبدو أنّهم تشعّبوا عن البتريّة وسيعاملون -كما سنرى في فصول لاحقة- بوصفهم طرفا أو جُزءاً من البتريّة. وتحدّثنا عنهم هاهنا بما يخدم مُعالجتنا للمواقف الكلاميّة المنسوبة إلى الزيديّة المُبكّرة.

الجاروديّن والبتريّين في الاعتقاد بأنّ عليّا كان أفضل مرشّح للإمامة بعد الرسول، غير أنّهم ينحازون إلى موقف البتريّة في التأكيد على إمامة أولئك «الأقلّ قيمة»[٨٢]. إنّ الجماعة [المسلمة] كانت قد ارتكبت خطأ باختيارها لأبي بكر، ذلك لأنّها تجاهلت إشارة الرسول ضمنيّا إلى عليّ باعتباره خليفته[٨٣]، غير أنّ هذا الخطأ لا يرقى إلى مستوى الردّة، بل إنّه كان مجرّد خطأ في الاجتهاد[٨٤] [بحسب رأي السليمانيّة]. وباعتمادهم هذه القراءة، رفض السليمانيّون موقف الجاروديّين الذي يتهّم معظم الصحابة بالردّة[٨٥]، وابتعدوا كذلك عن موقف البطريّين القائل بأنّ اختيار أبي بكر لم يكن خطأ. أمّا فيما يتعلّق بخصوم عليّ خلال الحرب الأهليّة الأولى [الفتنة الكبرى]، وكذلك عثمان، فقد اصطفّ السليمانيوّن مع الجاروديّين في اعتبارهم مرتدّين وكفّارا. وفي ما يخصّ مسألة العلم، يتفّق السليمانيون مع البتريّين في القول بأنّ السلطة القضائيّة من حيث مصداقيّتها، منتشرة في المجتمع المسلم بأسره[٨٦].

على الرغم من أنّ المؤرّخين من المدرسة الإلحادية يصنّفون هذه المجموعات الثلاث باعتبارها طوائف زيديّة مختلفة عن بعضها البعض، فقد كانت هناك تقاطعات فقهيّة مهمّة بين البتريّين والسليمانيّ، وهي

---

(٨٢) الناشئ، م.م.، ٤٤؛ الأشعري، ١٤٣؛ **الفرق بين الفرق**، ٤٢؛ **الملل والنحل**، ١: ١٥٩-٦٠.

(٨٣) الناشئ، م.م.، ٤٤؛ الأشعري، م.م.، ١٤٣؛ **الفرق بين الفرق**، ٤٢.

(٨٤) الناشئ، م.م.، ٤٤؛ الأشعري، م.م.، ١٤٣؛ **الفرق بين الفرق**، ٤٣؛ **الملل والنحل**، ١: ١٥٩-٦٠.

(٨٥) الناشئ، م.م.، ٤٤؛ الأشعري، م.م.، ١٤٣؛ **الفرق بين الفرق**، ٤٣؛ **الملل والنحل**، ١: ١٦٠.

(٨٦) الناشئ، م.م.، ٤٤-٥؛ **الفرق بين الفرق**، ٤٢.

تقاطعات أدّت إلى اختلافات بين السليمانية والجارودية وفرّقت بينهما. تعتبر نظريّة الرجع[٨٧] عند الجاروديّين أساس ذلك الاختلاف، وكانت قد ظهرت سنة ١٤٥ه/٧٦٣م ضمن مجموعات منشقّة تنبّأت بعودة النفس الزكيّة[٨٨]. رفض كلّ من البتريّين والسليمانيّين فكرة الرجع رفضا قطعيّا، كما اتهّموا المنادين بها بالكفر[٨٩]، وإضافة إلى ذلك، تجلّى الانقسام في الرؤى الدينية بين القطبين كذلك في طريقة تعاطيهم مع الإماميّين. وعلى الرغم من أنّ المؤرّخين الهراطقة (heresiographies) لا يذكرون أيّ جدل أو حجاج بين أفراد منتسبين للجاروديّة وآخرين من الإماميّة، فقد عُرف عن البتريّين والسليمانيّين مواجهتهم للإماميّين حول مسألة التقيّة ومسألة البدع (تغيير مجرى أحداث المستقبل)[٩٠]. ففي حادثة تمثّل هذه المواجهة، واجه الباقر تحدّيا من طرف أحد أتباعه من الكوفة (عمر بن رياح) بسبب تقديمه لإجابات متناقضة على السؤال ذاته خلال سنوات مختلفة. برّر الباقر، تحت الضغط الذي مورس عليه، إجابته الأولى بمبدأ التقيّة، لكنّ عمراً لم ير في هذه الإجابة تبريراً مقنعاً لأنّه لم يكن هناك أيّ تهديد خارجي يتهدّد الباقر عندما قدّم هو سؤاله. قام عمر بالتشهير بالحادثة لدى المقرّبين إليه، وحذا الكثير منهم حذوه عندما التحق بالبتريّة الزيديّة[٩١]. إنّ أشهر مثال على البداء كانت الحادثة التي ارتبطت بوفاة إسماعيل بن جعفر بصورة مفاجأة والذي يبدو أنّ أباه

---

(٨٧) الأشعري، م.م.، ١٤١-٢؛ **الفرق بين الفرق**، ٤٢؛ **الملل والنحل**، ١: ١٥٩. انظر كذلك *DIQ*, 56-7.

(٨٨) الأشعري، م.م.، ١٤١؛ **الملل والنحل**، ١٥٩.

(٨٩) الأشعري، م.م.، ١٤٤.

(٩٠) القمّي، م.م.، ٧٨-٩؛ **فرق الشيعة**، ٦٤-٦؛ **الملل والنحل**، ١: ١٦٠.

(٩١) القمي، م.م.، ٧٥؛ **فرق الشيعة**، ٥٩-٦٠.

الصادق كان قد اختاره لتولّي الإمامة من بعده. يدّعي المؤرّخون أنه لمّا وصف الصادق تلك الحادثة [الوفاة المفاجئة لإسماعيل] باعتبارها مثالا على بداء الله، تخلّى عنه العديد من أصحابه وانخرطوا في الطائفة البتريّة(٩٢). إنّ انعدام الأمثلة التي تخصّ الجاروديّين يؤشّر على درجة من الاستقطاب المذهبي يضمّ الإماميّين والجاروديّين من جهة، والبتريّين والسليمانيّين من جهة أخرى.

خلال القرن الثالث/التاسع، تشتّت البتريّون سريعا عندما ابتلع المذهب السنيّ منتسبي التيار التقليدي في الكوفة، فيما انتشرت أفكار الجاروديّة، من ضمن التيار الزيديّ، التي تخصّ مسألة الإمامة، كما تمّت صياغة الفقه الزيديّ على أساس مبدأ وفكرة آل البيت(٩٣). يحظى توصيف أولى بوادر الزيديّة الذي قدّمناه سابقا، بدرجة من المصداقيّة، من منظور سوسيولوجيّ، كما أنّه يحيلنا على تفسير سلس لكيفيّة التقاء مجموعتين (إذ يتناول البتريّة والسليمانيّة باعتبارهما كيانا موحّدا) بفضل حماسة رجل واحد وشخصيّته الكاريزماتية. لكن السؤال الذي يمكن طرحه هنا يتعلّق بمدى درجة المصداقية التي يمكن منحها لنصّ سردي أُخذ من مصادر هرطوقيّة، أي هل يمكننا أن نجد- ضمن المصادر المعاصرة- ما يثبت المسائل المتعلّقة بظهور الطائفة تلك ومن ثم تطوّرها؟ هذه الأسئلة هي من صميم تحليلنا للأحاديث الزيديّة في الفصول التي تمتد من الثالث إلى الخامس.

---

(٩٢) القمي، م.م.، ٧٧-٨؛ **فرق الشيعة**، ٦٢.

(٩٣) *EI2, supplement, s.v. Batriyya (Madelung)*; *DIQ*, 44.

الموجز والبنية

يركّز هذا الكتاب على نصّين سرديّين يهدفان إلى توصيف نشأة الشيعة الإماميّة والزيديّة وتطوّرهما. يؤكّد النص السردي الأوّل على أنّ ملامح الهويّة الخاصة بالإمامة كانت قد تشكّلت خلال أوائل القرن الثاني/الثامن (إن لم يكن قبل ذلك) بما يتلاءم مع شخصيّة الباقر وشخصيّة الصادق. إذا ما صحّ هذا التأويل، فإنّه يتعيّن على تحليلنا لمصادر الإماميّة التي تعود إلى أوائل القرن الثاني/الثامن أن تعكس تلك الاستقلاليّة. أمّا النص الثاني فيرجع ظهور الزيديّة إلى انصهار مجموعتين شيعيّتين (الجاروديّة والبتريّة) حول تمرّد زيد بن علي سنة ١٢٢/ ٧٤٠. كما يعتبر هذا النص الثاني فيما بعد أنّ المجموعتين قد خاضتا صراعا داخليّا بغاية السيطرة على الحركة [الزيديّة]، وهو صراع خرج منه الجاروديّون منتصرين. نتوقّع وجود دلائل من القرن الثاني/الثامن ضمن الأحاديث الزيديّة تدعم كلا الروايتين.

يقترح الفصل الثاني مقاربة منهجيّة تكون قادرة على تقييم صحّة الروايات التي ذكرناها آنفا. لذلك يُفتتح ذلك الفصل بلمحة عن المجادلات العلميّة حول طبيعة المادة التي تتضمنها المصادر الموجودة، بما في ذلك عدد من الدراسات الجديدة، الأمر الذي يحتّم علينا إرجاع بداية تلك الأحاديث إلى بداية القرن الثاني/الثامن)وحتى إلى ما قبل ذلك). ويختتم الفصل بوضع الخطوط العريضة لطريقة تشكّل تلك الأحاديث بما يوفّر المعلومات التاريخيّة التي تتعلّق ببداية النزعة الطائفيّة.

يقوم الباب الثاني من هذا الكتاب باختبار النصوص السرديّة التي تمّ توصيفها في الفصل الأوّل، وذلك على أساس المقاربة التي تمّت صياغتها في الفصل الثاني. سنقوم بهذا من خلال ثلاث عيّنات دراسيّة

تركّز على مسائل هامة تتّصل بالطقوس وبالأحكام الخاصة بالحلال والحرام في المأكولات. أمّا الفصل الثالث، فيركّز على النطق بالبسملة («بسم الله الرحمن الرحيم») في بداية الصلاة، في حين يتمحور الفصل الرابع حول إضافة الدعاء إلى صلاة القنوط. ويتناول الفصل الخامس مسألة تحريم تناول المشروبات الكحوليّة، وهي مسألة أثارت جدلا كبيراً في الكوفة. تتصدّر كلّ واحدة من الدراسات الميدانيّة لمحة عن التشريع تتناول آراء ومناهج اعتمدها قضاة يمثّلون ستّ مدارس فقهيّة كبرى وجدت في المرحلة ما قبل الحديثة (المدرسة الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنبليّة والإماميّة والزيديّة). نتّجه بعد ذلك نحو تحليل التيّارات وتقييم مدى تطابق النتائج التي تمّ التوصّل إليها مع السرديّات القديمة. إجمالا، هناك أدلّة مهمّة تدعم فرضيّة وجود هويّة إماميّة مستقلّة بذاتها خلال بدايات القرن الثاني/الثامن، لكنّ هناك أيضاً حاجة لا ريب فيها إلى مراجعة فهمنا للتيّار الزيديّ في بدايته.

يتناول الباب الثالث والأخير من هذا الكتاب مسائل جوهريّة تتعلّق بتحديد دقيق لزمن ظهور الشيعة وللآليات التي جعلت ذلك ممكنا. يصوغ الفصل السادس مسارا زمنيّا جديداً للشيعة الزيديّة يكون متجانسا مع نتائج الدراسات الميدانيّة الثلاث، كما أنّه يستند في صياغته تلك إلى مصادر تاريخيّة. سيسلّط هذا الفصل الضوء بخاصة، على كيفيّة مساهمة النشاط السرّي والإخفاقات السياسيّة المتتالية في تشكّل الهويّة الزيديّة. أمّا الفصلان السابع والثامن، فيعتمدان إطارا سوسيولوجيّا في تفحّص الوسائل التي استعملتها أولى المجموعات الشيعيّة (وبخاصة منها الإماميّة) للتعبير عن هويّة جماعيّة مستقلّة بذاتها. يؤكّد الفصل السابع على أهميّة ما يمكن ملاحظته من الشعائر. ففي بعض الحالات كان يتمّ التغافل عن الآراء الكلاميّة الأكثر انحرافا لدى أفراد ينضوون تحت

ممارسات مقبولة متّصلة بالصّلوات اليوميّة أو بالوضوء. ويركّز الفصل السابع على تنامي الاهتمام بضبط حدود «فضاء المقدّس» (الفضاء الذي تمثّله بخاصة المساجد، وكذلك الأضرحة) حيث يجتمع أئمّة الشيعة ويمارسون الشعائر بأسلوب مختلف. مع مرور الزمن، صبغ تلك الفضاءات طابع الكاريزماتية، وهو ما حوّلها إلى قبلة محوريّة للحجيج.

الفصل الثاني
في مواجهة عائق المصادر

منهجيّة جديدة

تواجه كلّ دراسة لبدايات التشيّع عوائق جوهريّة تتعلّق أساسا بانعدام المصادر التاريخيّة المعاصرة لتلك البدايات. قليلة جدّاً هي تلك الأخبار التيّ يمكن التحقّق من أنّها كتبت في بداية القرن الثاني للهجرة/الثامن ميلاديّا، الأمر الذي يضع الباحثين في مواجهة مصادر متنوّعة تنتمي إلى القرون اللاحقة وتدّعي تعويلها على مادة مكتوبة من الفترات التي سبقتها[٩٤]، وهذه دعوى لا يمكننا التحقّق من مصداقيّتها. فالسؤال الذي يبقى مطروحا يتعلّق بمدى التلاعب أو التحريف الذي يمكن أن يكون قد سُلّط على تلك المادة المكتوبة حتّى تتلاءم مع أهداف ذات طابع إشكاليّ. ففيما يخصّ دراسات الهراطقة على سبيل المثال، من المحتمل أن تكون المادة التاريخيّة قد تعرّضت إلى تحريف يجعلها تتماشى مع رؤية دينيّة للعالم تكون النجاة وفقها لفرقة واحدة، فيما تكون جهنّم هي

---

(٩٤) يعتبر كتاب **السيرة** لابن إسحاق (ت. ١٥١/٧٦٨) أقدم مدوّنة تاريخية تمّ الوصول إليها، لكن حتى هذا النص هو في واقع الأمر من تحرير ابن هشام تُوفي في ٢١٩/٨٣٤)

مصير إحدى وسبعين (أو اثنتيْن وسبعين أو ثلاث وسبعين) طائفة. إنّ هذه المعضلات الشائكة قد أدّت بعديد المؤرّخين إلى استنتاج مفاده أنّ البحث المعمّق في بدايات الإسلام لا يكون ممكنا من دون اكتشاف مصادر جديدة أو حدوث تطوّر في البحوث الأركيولوجيّة أو في علم المسكوكات القديمة. نقترح في هذا الفصل إرجاع صنف من المصادر إلى بدايات القرن الثاني/الثامن، كما أنّنا نقدّم هنا سبل استعمال تلك النصوص بطريقة تمكّننا من استخلاص المعلومة التاريخيّة. نقدّم في الفقرة الأولى حصيلة لأهمّ البحوث الأكاديمية الجديدة والتي تؤرّخ لأحاديث الفقه الشّعائري بإرجاعها إلى أواخر القرن الأوّل/السابع. أمّا الفقرة الثانية فترسم المنهجيّة التي سنتوخّى من الفصل الثالث إلى الخامس.

البحث عن مصادر قديمة

في المجلّد الثاني من دراسته القيّمة التي نشرت في ١٨٨٩ تحت عنوان **الدراسات المحمّدية**، عبّر إغناتس غولدتسيهر عن شكّه العميق في أدبيّات الحديث[٩٥] برمّتها . يقول غولدتسيهر بأنّ عوامل سياسيّة وإشكاليّة هي التي أدّت إلى تنامي ظاهرة التلفيق، الأمر الذي امتنع معه

(٩٥) إنّ مناقشتنا التالية للإشكاليات التي شابت المصادر الإسلامية الأولى لا تنطوي على الادعاء بالشمولية. للحصول على دراسة مفصّلة للموضوع بالإضافة إلى ومضة حول الوضع الحالي لهذا الميدان، انظر Motzki, "Dating,", 204-53، وكذلك "Authenticity,", 211-58. ونركّز في الفقرات التالية على أولئك الباحثين (وتلك المناهج) الذين لهم مصداقية خاصة في مشروع عملنا هذا، وذلك على الرغم من أنّه مدين في إطاره العام لموتزكي.

استنتاج أيّ معلومة حقيقيّة من التيّارات التاريخيّة المتعدّدة التي حُفظت ضمن المصنّفات الرئيسيّة(٩٦). تفحّص الباحثون في خلال العقود التي تلت [مصنّفات غولدتسيهر]، التبعات التي كانت لعمل غولدتسيهر في مجالات عدّة، بدءاً بأولى الدراسات التأريخيّة للإسلام وانتهاء بجذور التشريع الإسلامي وتطوّره. وقد اعتنقوا بعامّة، واحدا من أحد الموقفين، فيما يتعلّق بمسألة المصادر. كان الموقف الأوّل متجذّرا في رؤية تشكّك في مصداقيّة التيّار الإسلامي برمّته وترفضه باعتباره نتاجا لإسقاطِ توقّعاتٍ (إسقاطا تمّ لاحقا) على حياة النّبي(٩٧). أمّا الموقف الثاني، فيشدّد على الفائدة التي تنتج عن التيّارات تلك، عموما، باعتبارها مصادر تاريخيّة، ويحاول في الآن ذاته إقصاء التقارير التي تبدو وكأنها قد أُسقطت لاحقا لتعكس انحيازا أو جدالا شائكا(٩٨). لقد اتّبع المنهجان طريقين متوازيين في خلال القرن الماضي، من دون التوصّل إلى حلّ يذكر لهذا التضارب المعرفي العميق(٩٩). يعتبر المرتابون التيّارات ضربا من الاختلاق، ما لم تتوفّر البرهنة على عكس ذلك، في

---

(٩٦) Goldziher, Muslim Studies، المجلّد الثاني. يصيغ غولتزيهر هذه النقطة صراحة في الصفة ١٩ من المجلد ٢، ثم يتناول بالنقاش مسألة التزوير في الفصول ٣ و٤ و٥. انظر ص٨٩ وما يتبعها في المجلد ٢ وكذلك ص ١٢٦ وما يتبعها وص ١٤٥ وما يتبعها من المجلد نفسه.

(٩٧) بحسب شولور (Biography, 3-4) كان ليون كيتاني وهنري لامنز من أوائل المنظّرين لهذه الرؤية. لأمثلة أكثر حداثة، انظر *The Sectarian Milieu* لـ وانزبرو، أو*Meccan Trade* لـ كرون.

(٩٨) يذكر شولور ثيودور نولداك وكارل بيكر باعتبارها من أوائل المنظرين لهذه الرؤية (بيوغرافيا، صص ٣-٤). للحصول على مثال لهذه المقاربة انظر كتاب محمّد لـ وات.

(٩٩) عن المحادثة بين سارجنت وكرون والتي تُمثّل العلاقة العدائيّة بين الشّقّين، انظر Serjeant, "Meccan Trade,", 472-86 وكذلك ردّ كرون "Serjeant,", 216-40.

حين يفترض خصومهم أنّ المصداقيّة قائمة ما لم تتوفّر البراهين الدالّة على التزوير(١٠٠).

يركّز الباحثون من كلا المنهجين إمّا على المتن (المضمون) وإمّا على تاريخ الإخبار (عن طريق الإسناد، أو العنعنة) الخاص بمعلومة ما(١٠١). كان عمل غولدتسيهر متجذّرا في رؤية نقديّة للمضمون، في حين كان دجوزيف شاشت(١٠٢) أكثر الباحثين الذين ارتبطت أسماؤهم بالتناول المُشكّك في المضمون والإسناد. في كتابه **أصول فقه القضاء المحمّدي**، اعتمد شاشت النقد المضموني في بلورته للإطار الزمنيّ الذي تطوّر ضمنه التشريع الإسلامي، وقد ارتكزت بلورته تلك على تقييمه لتعقيدات مذاهب فقهيّة أو نصوص ما. أفرد شاشت كذلك فصلاً قصيراً لمسألة الإسناد، مسلّطا الضوء على ميله للتطوّر في الاتجاه العكسي، أي نحو الماضي(١٠٣)، وللانتشار. وصف شاشت النموّ في الإتجاه العكسي باعتباره إسقاطا زائفا «لقادة من الماضي على المذاهب»، بدأ بالتابعين ووصولا إلى التطوّر الأسّي للأحاديث التي تُنسب إلى النبيّ(١٠٤). كما اعتبر شاشت أنّ انتشار الإسناد «يخلق ضروبا

(١٠٠) تتناول مجموعة من الدراسات المتنوعة مسالة الفوارق بين الشقّين. فبالإضافة إلى موتزكي («Dating»)، تضمّ أكثر الدراسات أهميّة *Biography* لـ شولر، ٣-١٩، و "Authenticity" لـ هلاّك، ٧٥-٩٠، *Islamic Historiography* لروبنسون، و *Narratives* لـ دونر.

(١٠١) نركّز ضمن النقاش التالي على الحجج التي تؤكّد إجمالا على **الإسناد** باعتباره مناقضا **للمتن**. يأتي هذا نتيجة اهتمامنا الخاص بمقولة أنّ المصادر المكتوبة كانت تُتداول بأمانة في أوائل القرن الثاني/الثامن م من قبل الجامعين لها.

(١٠٢) Schacht, Origins, 176-89.

(١٠٣) م.ن.، ١٦٣-٧٥.

(١٠٤) م.ن.، ١٦٥.

إضافيّة من السلطة أو من الإخبار عن المذهب ذاته أو الحديث ذاته»[١٠٥]. على الرغم من هذه المشاكل، اقترح شاشت إمكانية الاعتماد على الإسناد في التأريخ للمذاهب. إنّ الشاهد التالي هو من الأهميّة بمكان لنسوقه كاملا على الرغم من طوله.

«تمكّننا هذه النتائج التي تتعلّق بتطوّر الإسناد من تصوّر وضعيّة يتم فيها تداول حديث ما بفضل أحد المُحدّثين الذي سنسمّيه ن ن، أو بفضل شخص انتحل اسمه في زمن ما. كان واحد أو أكثر من الناقلين يتولّى تداول حديث ما، بينما يتفرّع المصدر الأصلي للإسناد إلى مسالك عدّة. يكون الناقل الذي هو المؤسّس الأصلي لحديث ما [ن ن] قد ألحق بحديثه إسنادا هو مصدر للثقة والنفوذ من مثل أحد صحابة الرسول، كما أنّ المرجع الرفيع والخيالي من الإسناد غالبا ما يتشعّب إلى تفرّعات أخرى من خلال التحسينات التي تُبتدع لتكون موازية للسلسلة الأصليّة للنقّال، أو من خلال المسار الذي وصفناه على أنّه انتشار لضروب الإسناد. لكنّ ن ن يظلّ الرّابط المشترك الأقرب للأصل بين التفرّعات العديدة للإسناد... إنّ مجرّد وجود رابط مشترك مهمّ بين كلّ أو معظم مستويات الإسناد الخاصة بحديث ما كان سيكون إشارة جديّة ترجّح إمكانيّة أن تكون قد ظهرت في زمن الـ ن ن، وذلك بغضّ النظر عمّا إذا كان هذا يخصّ الجانب الأقرب أو الأبعد من الإسناد أو كليهما»[١٠٦].

يواصل معظم الباحثين الإشارة إلى ن ن الذي يعرّفه شاشت بأنّه مصدر انبثاق تيّار ما، باعتباره «الرابط المشترك». لقد شهدت الطريقة

---

(١٠٥) م.ن.، ١٦٦. يكتشف مايكل كوك تداعيات هذا التوجّه في الإسناد في *Early Muslim Dogma*, 107-16.

(١٠٦) م.ن.، ١٧١-٢.

التي اعتمدها شاشت في التأريخ للأحاديث تحوّلا جذريًا أدخله عليها ج. هـ جوينبول الذي اقترح قاعدة عامة تقول بأنّه كلّما ازداد عدد سلاسل العنعنة المستقلّة التي انبثقت عن رابط مشترك، ازداد احتمال أن يعكس الإخبار واقعا تاريخيّا(١٠٧). حقّق ج. هـ جوينبول مقاربته عبر صياغة مخطّط يتعقّب كلّ إسناد ضمن حديث ما، ثمّ حدّد روابط أو «حزم» مشتركة للنقل(١٠٨). وهكذا تمّ التخلّي عن التيّارات الفرديّة للإسناد، كما نُسب ظهور الحديث إلى أقدم رابط مشترك(١٠٩). خلص كلّ من شاشت و جوينبول إلى أنّ ظهور الأحاديث و تداولها قد شاع بين أوائل القرن الثاني/الثامن ومنتصفه، علما وأنّ شاشت وصف النصف الأوّل من القرن الثاني صراحة على أنه يمثّل بداية «حقبة الأدبيات»(١١٠).

---

(١٠٧) كان من النتائج العمليّة لهذه الطريقة أن قلّصت عدد القادة والتي كان من الممكن أن يعتبرها شاشت روابط مشتركة بين ما «تبدو» روابط مشتركة أُضيفت خطأ إلى أبواب الإسناد عن طريق الرواة اللاحقين. يستعرض جوينبول منهجيّته ضمن "Methods," 343 -348، وكذلك ضمن "Notes,", 287-314 وخاصّة ٢٩٠-٢٩٨، و "Early Islamic Society,", 151-194. في ما يتعلّق بمناقشته لتاريخيّة تناقل معلومة ما بين رواة، انظر جوينبول: "Methods,", 352-353. أمّا كوك فيشكّك في فاعليّة التأريخ على قاعدة الرابط المشترك، وذلك بسبب الانتشار المحتمل لضروب الإسناد (*Early Muslim Dogma*, 107-116). كما أنه يسلّط الضوء على بعض نقائص الرابط المشترك من خلال دراسات نظريّات المعاد (اسكاتولوجيا) التي يمكن تأريخها على أسس خارجيّة "Eschatology,", 23-47.

(١٠٨) جوينبول، "Methods,", 351-352.

(١٠٩) المصدر نفسه، ٣٥٣-٣٥٤. لقد راجع جوينبول آراءه بمرور الوقت وذلك بأن أخذ في حسبانه إمكانيّة تجاوز رابط مشترك ما بغرض الاستشهاد بقائد ما ذي سلطة أعلى منه وصياغة أدوات من مثل الروابط المشتركة جزئيّا والروابط المقتبسة المشتركة جزئيّا.

(١١٠) Schacht, Origins، ص ١٧٦. يُظهر جوينبول تفاؤلا أكثر بقليل من شاشت، وذلك=

إنّ الاستعمال الغامض لعبارة «حقبة الأدبيات» يبرّر ضرورة مناقشتها هاهنا بما أنّها تؤشّر على التضارب المتّصل بمسألة تحديد تاريخ [ظهور] الأحاديث، أي تاريخ التفاعل بين الشفوي والمكتوب في عمليّة نقل المعرفة. إذا ما تمّ التأكّد من أنّ الباحثين كانوا خلال القرن الثاني/الثامن أو حتّى القرن الأوّل/السّابع يشتغلون على مصادر مكتوبة، فإنّ هذا من شأنه أن يجعل عمليّة صياغة الأحاديث برمّتها غاية في التعقيد والصعوبة. قد يظلّ الاحتمال قائما لإمكانية الخطأ خلال تناقل نصّ ما، أو إمكانية أن تضاف إليه أو تحذف منه أشياء بسيطة، أمّا احتمال أن يكون هناك تلفيق أعمال بأكملها، فإنّه أمر غير وارد في مثل هذه البيئات. هذه نقطة محوريّة في منهجيّة عملنا هذا الذي لا يدّعي لنفسه الدّفاع عن «أصالة»[١١١] الأحاديث (كما سنبيّن ذلك لاحقا)، بل تجميعها و نقلها النزيه في بدايات القرن الثاني/الثامن ميلاديا.

يعتبر الباحث المعاصر فؤاد سيزغين الأكثر ارتباطا بالرأي الذي يدعم فرضيّة التداول المبكّر للنصوص المكتوبة. ففي كتابه **تاريخ المدوّنات العربيّة**، اقترح سيزغين طريقة تمكّن من إعادة بناء وصياغة الأعمال المكتوبة من خلال مقارنة سلاسل النقل بعضها ببعض داخل مجموعة

=من خلال ملاحظته بأنّ الروابط المشتركة الأكثر قدما «لا يمكننا تصوّرها بأنّها جعلت انتشار الأحاديث وتداولها يبدأ قبل العام ٨٠ هـ/٦٩٩ ميلاديا» (جوينبول: Methods," 354). تجدر الإشارة كذلك إلى أنّ غولدتسيهر أكّد على أنّه من الوارد جدّا أن تكون الأحاديث قد دُوّنت كتابيّا منذ وقت مبكّر جدّا (*Muslim Studies*، عدد ٢، ص ٢ وما يتبع). يتوصّل لوكاس إلى خلاصة مشابهة حول بدايات الإسناد من خلال اتّباع منهجيّة مختلفة اختلافا جوهريّا. *Constructive*, 347.

(١١١) المقصود من الأصالة هنا هو التثبّت من إرجاع وإسناد عمل أو قول ما إلى شخصيّة من الأوائل ذات نفوذ وتأثير

ما[١١٢]. لكنّ المعايير التحليليّة التي طرحها كانت كثيرة، كما أنّه تعامل مع تكرار نسب [قول أو حديث ما] إلى ناقل بعينه على أنّه برهان يثبت تأليفه لنصّ مكتوب ما[١١٣]. كانت حجّة سيزغن في جوهرها تقول بوجود الكتب وتداولها بين الباحثين منذ منتصف القرن الأوّل/ السابع[١١٤]. وكان محور مقاربته صياغة واضحة لفرضيّة أنّ أشكال الإسناد غالبا ما تشير إلى وجود مؤلّف لنصّ ما معروف أو إلى عمليّة عنعنة خاصّة بنصّ ما[١١٥].

تعرّض سيرغين للنقد من منظورات مختلفة كان أهمّها تلك التي سلّطت الضوء على زعمه بوجود وتداول أعمال مكتوبة وضعها كتّاب منعزلون، وفي هذا الإطار قدّم عمل كلّ من شولر وموتزكي تصحيحات بالغة الأهميّة من خلال استشكال عبارات «مؤلّف» و«كتاب»، في حين أنّه أكّد على الحضور المُبكّر للنّصوص المكتوبة[١١٦]. أمّا شولر فقدّم مراجعة لمفهوم التحوّل من النقل الشفوي إلى المكتوب، كما أنّه تفحّص المسار الذي مكّن المرور التدريجي من المدوّنة الخاصة ونصوص المحاضرات إلى الكتب المنشورة رسميّا، وذلك هو ما أدّى إلى تحوّل طفيف في صياغة الأحاديث[١١٧]. وفي الإطار ذاته، لمّح

---

(١١٢) سيزغن: **تاريخ...**، المجلد١، صص ٥٣-٨٤، وخاصة صص ٨٠-٤، انظر كذلك أبّوت: دراسات، المجلدين ١ و٢، وخاصة صص ٥-٣٢ من المجلد ٢

(١١٣) سيزغين: **تاريخ...** المجلد ١، ص٧٠ وما يتبعها.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٨١ و ٧٠.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٧٠ و ما يتبعها.

(١١٦) بالنسبة إلى موتزكي، انظر *Origins*، وبالنسبة إلى شولر، انظر *The Oral and the Written*، و*Genesis.* بالنسبة إلى نقد شولر لسيزغين، انظر *Genesis*، صص ٥-٩.

(١١٧) شولر: *Genesis*، صص١-٦؛ *he Oral and the Written*، ص١١٢ وما يتبعها،=

موتزكي إلى أنّ سيزغين كان قد حدّد [هويّة] «الجامعين» الذين من المحتمل أن يكونوا قد اعتمدوا على تقنيّات متنوعّة، مكتوبة وشفويّة، خلافا للمؤلّفين وللكتب المنسوبة إليهم(١١٨). إضافة إلى ذلك، قدّم موتزكي طريقته التي اعتمدها في استعمال أشكال الإسناد بغرض الكشف عن المصادر الأولى، وهي طريقة تقوم على منهج تحليليّ أكثر صرامة.

لكن علينا قبل مناقشة عمل موتزكي، أن نذكر بعضا من الجهود الحديثة التي حاولت تحديد تاريخ الأحاديث المفردة. يركّز الكثير [من تلك الجهود] على مضمون النقل كما على السلسلة [التي تمكّن من تداوله]، وذلك في إطار محاولة متعدّدة الأبعاد لتحديد مصدر حديث ما. يجمع كلّ من زامّن وشولر مثلا بين تحليل الروابط المشتركة والمقارنة الأدبيّة لنصّ حديث ما(١١٩). وتدّعي النتائج التي توصّل إليها شولر بأنّها تمكّنت من توسيع نطاق الأحاديث التي يمكن إثباتها تاريخيا

=و*Biography*، صص ١١٤-٥، ويقدّم كوك رؤية مختلفة للجدل الذي أُثير حول المصادر الشفوية والمكتوبة في عمله، «Opponents»، صص ٤٣٧-٥٣٠. يخلص كوك إلى أنّ «الأدبيات التقليدية تحافظ بصفة جوهرية على المواد الأصلية منذ النصف الأول من القرن الثاني، وإذا ما تمت معالجتها بدقة فإنّ تلك المواد تطلعنا طويلا على النصف الأول من القرن الثاني» (كوك: «Opponents»، ص ٤٨٩). انظر كذلك عزمي: **دراسات**، صص ١٨-٢٧.

(١١٨) Motzki, "Dating", ص ٢٤٦، والشيء نفسه في "Author,", 171-201.

(١١٩) بالنسبة إلى زامن، انظر رسالة الدكتورا غير المنشورة: *The Evolution of a Had?th*، و"The Science of Rijal", 1-34. أمّا بالنسبة إلى التحليل الأدبي، يعترف شولر بأنّه استفاد بشكل كبير من عمل ألبرشت نوث الذي كان له السبق (شولر: *Biography*، ص ٤ وما يتبعها و ١١٤ وما يتبعها). بالنسبة إلى نوث، انظر *The Early Arabic Historical Tradition.*

لتشمل أواخر القرن الأوّل/السابع وبدايات القرن الثاني/الثامن[١٢٠]. أمّا بهنام صادقي وإن شابهت منهجيّته إلى حدّ ما تلك التي اعتمدها شولر و موتزكي، فيقترح عددا من المقاربات الجديدة التي توظّف الانتماءات الجغرافيّة للناقلين، أو تركّز على الخصائص الأسلوبيّة لنصّ ما. بيّن بهنام صادقي في مقالاته الحديثة نجاعة الطرائق التي اعتمدها في تحديد تاريخ الأحاديث المفردة[١٢١] وفي تحديد [هويّة] المؤلّفين للكتب الأولى التي كان حولها خلاف[١٢٢]. أدّت هذه التطورات إلى نتائج فرضت نفسها بقوّة أحيانا، لكن علينا أن ننتظر لنرى ما إذا سيجتمع المؤرّخون المرتابون على دحضها، لا سيّما وأنّهم يرفضون منح أيّة مصداقيّة لعمليّات تدوين أحداث القرنين الأوّلين والتي لم تكن معاصرة لتلك الأحداث، كما أنّهم يطالبون بعمليّات تحرٍّ مستقلّة تتفحّص الوثائق المتعلّقة بكلّ حديث على حدة اعتمادا على مصادر غير أدبيّة (من مثل الحجج الأركيولوجية أو دراسة القطع النقديّة، إلخ). ويظلّ النقاش بين الشقّين مفتوحا لا يفضي غالبا إلى أيّ توافق.

إذا كانت أصالة الأحاديث المنسوبة إلى أشخاص ذوي نفوذ في

---

(١٢٠) يعترف شولر بأنّ موتزكي قد قام في الوقت نفسه بتطوير الطريقة الأساسية ذاتها (سُميّت السند باعتباره متنا) (*Biography*)، ص ١٤٦ والهامش ١٧٦). أنتج كلا الكاتبان دراسات اعتمدت على هذه المقاربة لغاية استخلاص معلومات تاريخية تتعلّق بالسيرة النبوية. بالنسبة إلى موتزكي، انظر *Biography*، وكذلك "The Prophet and the cat", 18-83.

(١٢١) Sadeghi, "The Traveling Tradition,", 203-42.

(١٢٢) Sadeghi, "Authenticity", 291- 319. بالنسبة إلى دراسته لمسألة مؤلّف/مصدر القرآن وتاريخ ظهوره، انظر: "Chronology"، وكذلك أووي بورغمان: "Codex", 343-436.

القرن الأوّل/السابع حقيقيّة، فإنّ ذلك من شأنه أن يعزّز المقاربة التي نعتمدها في هذا العمل الذي يستند أساسا على مبدأ النقل النزيه للنصوص (في معظمها) ومن دون عمليّات تحريف كبير خلال أوائل القرن الثاني/الثامن. أقوى برهان يدعم هذا الزعم ورد في كتاب هارالد موتزكي: **أصول الفقه الإسلامي** الذي يصقل كما أشرنا سابقا، جهود سيزغين السابقة لإعادة هيكلة المصادر الأولى ويضفي عليها طابعا مركّبا[١٢٣]. يحاول موتزكي بصورة أدقّ أن يؤيد مصداقيّة النسبة (ascription) في إسناد ما وذلك من خلال تحليله للبنية الداخليّة لإحدى فقرات **المصنّف** لكاتبه عبد الرزاق الصنعاني (توفي في ٢١١/٨٢٧). و**المصنّفات** الذي يحوي مجموعة واسعة من الحديث تمّ جمعها خلال أوائل القرن الثالث/ التاسع يضمّ أحاديث تحيل على أشخاص من ذوي السلطة الفقهيّة بما فيهم (من دون حصرٍ) النّبيّ وأصحابه.

يبدأ موتزكي بتحديد الفقهاء الأربعة الذين يذكرهم عبد الرزاق الصنعاني باعتبارهم المصدر المباشر لمعظم أحاديثه، وهم معمر بن راشد (توفي في ١٥٣/٧٧٠)، وسفيان الثوري (توفي في ١٦١/٧٧٨)، وابن جريج (ت. ١٥٠/٧٦٧)، وسفيان بن عيينة (توفي في ١٩٨/ ٨١٤)[١٢٤]. يتطرّق موتزكي بعد ذلك إلى إشكالية ما إذا كانت عمليات النسبة حقيقية أو مزوّرة: هل أنّ ما قام به عبد الرزاق الصنعاني كان مجرّد إلحاق سلسلة مقنعة من النقّال بأحاديث مجهولة أو وهميّة، أم أنّه تحصّل فعلا على معلوماته من المصادر التي يذكرها؟ للإجابة على هذا

---

(١٢٣) موتزكي: *Origins.* إنّ الأفكار الواردة في المونوغراف قد تمّ توضيحها بشكل أكثر في مقدّمته لـ الحديث و «المصنّف»، صص ١-٢١.

(١٢٤) Motzki, "Musannaf", 3-4.

السؤال، يتفحّص موتزكي بنية المادة التي تُنسب إلى فقيه ما وانسجامها، ويفترض، بصفة أدقّ، أنّه لو كان الصنعاني قد اختلق الأحاديث التي يذكرها، فإنّه لن يكون هنالك اختلاف جوهريّ بين المادة التي يوفّرها كلّ مصدر، أي أنّه لن يكون بالإمكان أن نميّز بين خصائص التيّارات التي تُستخلص من سفيان الثوري وتلك التي تُستنتج من عمل معمر بن راشد، ذلك أن الخصائص تلك هي التي «ابتكرها» الكاتب نفسه (أي الصنعاني). إنّ القيام بالتزوير بحيث تكون كلّ مجموعة من الأحاديث المسندة إلى راوٍ مًا هو عمل تمييزي من ناحية الموضوع وطريقة تقديمه، كما أنّ الأسلوب (من ضمن خصائص عدّة) يكون غاية في الصعوبة. في صياغة مبسّطة، إذا ما كان لمجموعة من الأحاديث المرتبطة بفقيه ما صوتا أو أسلوبا موحدا، فهذا يعني أنّ الصنعاني قد اعتمد الأمانة في تدوين آراء كلّ واحد من الكتّاب (ربّما استخلصها من أعمال مكتوبة). وفي المقابل إذا ما كانت مجموعات الأحاديث المرتبطة بسلطة ما متشابهة تشابها جوهريا، فإنّ عملية التزوير تظلّ احتمالا قائما.

ابتكر موتزكي أربع مجموعات ثانوية للأحاديث (تم تنظيمها حول الرواة الأربع الأوائل) بهدف اختبار المبدأ ذاك، كما قام بتفحّص البنية الداخلية لكلّ واحدة منها[١٢٥]. ويظهر تحليله تفرّد كلّ مجموعة على مستوى الأسلوب وطريقة النقل والاستشهاد بشخصيات ذات نفوذ. أي بعبارة أخرى، يقوم كلّ واحد من مصادر الصنعاني بنقل مجموعة من

(١٢٥) يركّز موتزكي على الخصائص التالية: استعمال الرأي (موقف شخصي)، طبيعة العلاقة بين الراوي والمصدر، الاستشهاد بالثقاة، واستعمال الاسناد كليّا أو جزئيا، والعبارات التي تؤطّر العنعنة.

الأحاديث تُوحّد بينها ملامح مميّزة تتعلّق بالاختيارات الأسلوبية والمضمون والشكل. تعتبر هذه النتيجة برهانا قويا على أنّ الصنعاني كان فعلا يسرد المعلومات بالاعتماد على الرّواة ولم يكن يختلقها(١٢٦). يربط هذا المنهج إمكانية تزوير النصوص بأقدم جيلٍ تنتمي إليه مصادر الصنعاني (أي جيل منتصف القرن الثاني /الثامن).

يطبّق موتزكي بعد ذلك هذا المنهج ذاته ثانية على المجموعات الأربع للأحاديث التي تناقلها كلّ مصدر من مصادر الصنعاني. فهو يستنتج مرّة أخرى أنّ الملامح البنيويّة لتلك السرديات ومميّزاتها توحي بمصداقية العنعنة. و بهذه الطريقة يتعقّب موتزكي [مسار النقل] إلى أن يصل إلى عطاء بن أبي رباح (توفي في ١١٥/٧٣٣)، ليستنتج بذلك بأنّه لا وجود لأيّ تزوير ممنهج(١٢٧). وبأسلوب مقنع يقرّ [موتزكي] بأنّ هذه النتائج تؤكّد وجود أحاديث مدوّنة منذ بدايات القرن الثاني/الثامن، وأنّ تلك الأحاديث أُعتمدت كمادة أوليّة للمصنّفات الكبيرة لاحقا(١٢٨). إنّه من الوارد أن يكون الصنعاني قد اطّلع على مصنّفات مكتوبة صغيرة نُسبت إلى المخبرين الأولين (أو ربّما تمّ الحصول عليها من خلالهم) وذلك خلال فترة ممارسته للتدوين. مع نهاية القرن الثالث/التاسع لم يعد لتلك المصنفات أية جدوى تذكر ولذلك اندثرت(١٢٩).

إنّ البحث الذي قدّمه موتزكي يؤكّد بوضوح على أنّ نقل الأحاديث وتداولها كان يتم بأمانة خلال أوائل القرن الثاني/الثامن، وهي الحقبة

---

(١٢٦) Motzki, "Musannaf", 7-8.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص٨.

(١٢٨) بالنسبة إلى حجج موتزكي حول المصادر المكتوبة، انظر الهامش ٢٧ في هذا الفصل.

(١٢٩) Motzki, " Musannaf,", 1.

التي شهدت تبلور الهويات الطائفيّة في الكوفة[١٣٠]. كما أنّ عمله الأضخم يجزم بوجود مصادر مكتوبة[١٣١] في القرن الثاني تمّ تناقلها في المصنفات التي ظهرت لاحقا[١٣٢] طلبا للدقة، فهذه المصادر المكتوبة لم تكن مجرّد بدع مرتبطة بسلاسل النقل[١٣٣]. قامت دراسات أخرى

---

(١٣٠) تحافظ المصنفات السنية الكبيرة على إرث المحدّثين، إضافة إلى أصداء أهل الرأي (التي هي أقلّ حضورا) الذين كانوا يبرّرون مواقفهم بالاعتماد على النصوص، انظر الفصل الأول.

(١٣١) يحسُن التأكيد مرّة أخرى على أنّ موتزكي (وكذلك شولر) لا يعتبران تلك المادة المكتوبة كتبا بالمعنى الشكلي للكلمة، بل يعتبرانها أدوات تعزّز الذاكرة أو الدّروس المحاضرات.

(١٣٢) يركّز موتزكي على **مصنّف** الصنعاني، في حين أن ما ينتهي إليه يحيل على مصنّفات من مثل أعمال ابن أبي شيبة والبيهقي، ذلك أنّ عملية التزوير على نطاق واسع كانت ستكون صعبة أكثر فأكثر مع مرور الزمن. بالنسبة إلى التحليل المفصّل لعمل ابن أبي شيبة، انظر سكوت لوكاس: **Legal Hadith** صص٢٨٣- ٣١٤. على الرغم من أنّ مقال لوكاس لا يركّز على صحة الأحاديث، فهو يقدّم حجة تطعن في عملية التزوير الواسعة للأحاديث التي اعتمدها بن أبي شيبة ("**Legal Hadith**"، ص٣٠٨ وخاصة الهامش ١٠٥).

(١٣٣) تظل المسألة المتعلّقة بشكل تلك المصادر المكتوبة وطبيعتها محلّ جدال. فشولر يقرّ بأنّ الدوافع لبروز أعمال تحمل بنية شبيهة بالمصنّف كانت قد برزت في أوائل القرن الثاني/الثامن، كما أنّه يلاحظ بأنّ المعيار المجتمعي يتمثّل في نقل العلم في الفضاءات العامة عبر الاستماع، من دون اللجوء إلى أيّة مادة مكتوبة. وعلى الرغم من احتمال أن تكون تلك النصوص قد حظيت بدرجة من السلاسة، فإنّها كانت مرتبطة بالملاحظات المأخوذة عن الدروس أو بتلك التي دُوّنت لمساعدة الذاكرة والتي يُحتفظ بها في الفضاء الخاص (شولر: *Genesis*، ص٥). تحظى مسألة نقل الأحاديث عبر مزيج من الشفوي والكتابي بأهميّة بالغة، وهو ما من شأنه أن يجعل إمكانية إدخال تحويرات على النص خلال عملية النقل أمرا واردا، لكنّه يدحض الأطروحة التي تزعم بوجود تزوير على نطاق واسع.

بالتثبت من مصدر المصنفات السنية الهامة التي ظهرت في القرن الثاني/ الثامن من مثل **موطأ** مالك بن أنس (توفي في ١٧٩/٧٩٥) و**كتاب الآثار**لمحمّد الشيباني (توفي في ١٨٩/٨٠٤-٥)[١٣٤]. كما أنّه هناك دراسات دقيقة برهنت على أنّ الأعمال السنية التي تجرى مجرى التقنين من مثل **صحيح** البخاري[١٣٥] قد اعتمدت على جملة من النصوص المكتوبة التي سبقتها[١٣٦].

وفيما ركّز موتزكي على أدبيات الحديث السنّي قبل غيره، توصّلت الدراسات التي اهتمت بمصنفات الأئمّة إلى نتائج مماثلة. بذل كلّ من إيتن كوهلبورغ وحسين مدرّسي جهدا كبيراً من أجل تحديد أولى

---

(١٣٤) يوجد عدد كبير من الأبحاث الأكاديمية حول تحديد الإطار الزمني **للموطّأ**. انظر مثلا كالدر: *Studies*، صص ٢٠-٣٨، داتون: *Origins*، هلاّك: 65-47 ,"Dating"، الشمسي: **الحديث**، ٣٣- ٤٦، و موتزكي: ."The Prophet and the Cat" يناقش الصادغي كلّ من **الموطّأ** و**كتاب الآثار** («الصحيح»).

(١٣٥) يعتبر **صحيح** البخاري المصنّف الوحيد عدا عمل عبد الرزاق الصنعاني الذي تمّ تحليله بصفة ممنهجة ضمن عمل موتزكي حول **المصنّف**. انظر سيزغين: *.Buhârî'nin*

(١٣٦) انظر عزمي: **دراسات**، صص ٢٩٣-٣٠٠ من أجل أمثلة عدّة لهذا التوجّه. هناك عدد ضخم من الأعمال العلمية التي تناقش بنية المصنفات السنية القانونية وغير القانونية وعملية جمعها وتطوّرها (فيما يتعلّق بمصداقيتها). لا ندعي أنّ اللائحة التالية تتمتّع بالشمولية ولكنها تسلّط الضوء على معظم الدراسات المفيدة: لوكاس: 68-325 ,"Divorce ,"*Constructive* الذي يقارن بين تقنيات الجمع والمقاربات الفقهية المعتمدة في خمسة مصنفات سنية قانونية ومصنّف واحد غير قانوني، للكاتب نفسه: 324-289 ,",Legal Principles"، و مالشرت: "Abû Dâwûd Sihistani"، صص ٩-٤٤ وخاصة صص ٢٢-٣٤ حيث يتفحّص البنية الداخلية لـ **السنن** من خلال مقارنته بمصنفات هامة أخرى، وللكاتب نفسه: «أحمد بن حنبل»، صص ٣٢- ٥١ وفيه يظهر التعارض بين **المسند** وأهم المصنفات السنيّة، انظر كذلك براون: «ابن ماجه» وللكاتب نفسه *.Canonization*

الأدبيات الفقهية للأئمة وإنقاذها [من الاندثار][١٣٧]. فقد أكّدا على أنّ مذاهب الأئمة كانت قد حُفظت في البداية ضمن الأصول[١٣٨] (مفرد أصل) وهي مخطوطات شخصية تضمّ موادّ جُمّعت من عمليات النقل الشفوي عن أحد الأئمّة[١٣٩]. يسلّط مدرّسي الضوء في كتابه **الحديث والنجاة** على طبيعة هذه الأعمال باعتبارها نصوصا مكتوبة وذلك بالاستشهاد بمواضع عمد فيها كتّاب لاحقون إلى تصحيح أخطاء وردت في بعض الأحاديث من خلال الإحالة إلى النص الأوّل لأصل ما[١٤٠]. ويقوم مدرّسي كذلك بإعادة بناء عدد من هذه المصادر الأولى بناء جزئيا معتمدا على سلاسل العنعنة التي تنتهي بكاتب بعينه والتي يربطها بإحالات إلى نصوص مكتوبة ضمن الأدبيات البيبليوغرافية في الحقبة ما قبل الحديثة[١٤١]. وبذلك يفتح مدرسي أفق الأعمال الشيعية المكتوبة بشكل يجعل بداياتها تعود إلى أوائل القرن الثاني/الثامن[١٤٢]. وبعد ظهور المصنفات الضخمة للأئمّة (من مثل **الكافي** للكليني)، «صارت الأصول الحقيقيّة غير ضرورية من وجهة نظر عمليّة»، ولذلك لم يكن

---

(١٣٧) انظر .Modarressi, Tradition; Kohlberg, "Al-Usûl ", 128-66

(١٣٨) المفردة الأكثر شيوعاً عن هذه الدّفاتر الشخصيّة كانت **الأصل** و**الكتاب**، لكنّ المصادر تُشير كذلك إليها بوصفها **الجزء** و**النسخة** و**الصحيفة** (Modarressi, Tradition, xiv). انظر كذلك عزمي، **دراسات**، ٢٨-٣٠.

(١٣٩) Modarressi, Tradition, xiv.

(١٤٠) يُقدّم مدرّسي أمثلة سنّية وإماميّة في آن، انظر الهامش ١٣ و١٤ من الصفحة xv من مقدّمة *Tradition*. انظر كذلك .Azmi, Studies, 293-300

(١٤١) Modarressi, Tradition , xv.

(١٤٢) تلتقي استنتاجات مدرّسي مع التي نجدها مع موتزكي (وبشكل أقل مع سيزغين) في ما تعلّق بالبرهنة على إمكان إعادة بناء الأعمال الأولى وذلك من خلال ذكرها في المصادر اللاحقة.

المجلسي (توفي في ١١١٠/١٦٩٩) يعرف خلال القرن الثاني عشر/ السابع عشر[١٤٣] أكثر من ثلاثة عشر مثالا محدّدا. لم يعد للكثير من الأصول وجودا، غير أنّه من المعقول أن نستخلص أنّ تدوين مذاهب الأئمة المكتوبة كان نسبيّا أمرا عاديا في بدايات القرن الثاني/ الثامن[١٤٤].

خلافا للنصوص السنيّة والإمامية، تتكوّن الطبقات الأولى من النصوص الزيدية أساسا من مقاطع فقهية ودينية ذات طابع إشكالي[١٤٥]. فأولى المصنفات الزيدية حول المذاهب وأهمّها (**الأمالي** لأحمد بن عيسى) لم يتم تجميعها إلاّ في منتصف القرن الثالث/التاسع[١٤٦]. لم

---

(١٤٣) Kohlberg, "Al-Usûl", 129. في المجلّد الأوّل من **الحديث** (كما هو الحال عند موتزكي في السّياق السّنّي) يُحاول مدرّسي الكشف عن الأبعاد العامّة للأعمال الإماميّة المتعدّدة من بينها **الأصول**.

(١٤٤) يُلاحظ كوهلبرغ أنّ أغلب الكتاب الأصليّين كانوا طلاّبا عند الصّادق (Kohlberg, "Al-Usûl" 129). وينسبُ مدرّسي عددا من **الأصول** إلى تلاميذ محمّد الباقر في مطلع القرن الثّاني/الثّامن (Modarressi, Tradition، 13-127 حول التشيع الكوفي في العصر الأموي). ويؤرّخ باكلي لهذه المصادر في حياة معاصري الصادق مع تزايد الأعمال المكتوبة في صفوف محدّثي السنة الأوائل."Origins,", 165-84 .

(١٤٥) هي إشكاليّة بمعنى أن الباحثين المُحدثين شكوّا في نسبتها إلى القادة الزيديّين الأوائل. الأمثلة الصارخة على ذلك هي الأعمال المنسوبة إلى زيد بن علي، الزعيم المؤسس للمدرسة، من بينها **المسند** وعدد من الكتب الكلاميّة الأخرى. يُلاحظ مادلونغ أنّ هذه النصوص هي «متباينة جدّا في الأسلوب والمواقف المذهبيّة إلى حدّ أننا لا نستطيع نسبتها إلى كاتب مفرد، ولعلّها في الغالب ما تُمثّل تيارات بعينها في الزيديّة الكوفيّة الباكرة» (*EL2, s.v. Zayd b. 'Ali (Medlung)*).

(١٤٦) أحمد بن عيسى بن زيد بن علي هو واحد من قادة الجماعة الزيديّة بالكوفة في منتصف/موفى القرن الثالث/التاسع، وُصف بأنّه جاروديّ راسخ. وحول المزيد عن=

يقم أي من الباحثين بتطبيق المنهج البنيوي الذي بلوره موتزكي على كتاب **الأمالي**، كما أنّه لم تبذل أية جهود للتحقّق من أجزائه باتّباع طريقة كوهلبورغ والمدرّسي. وعلى الرغم من انعدام الدراسات، يمكننا صياغة تقديرات أوليّة على أساس المتوازيات التي تتشارك فيها مع مجموعات طائفية أخرى. نستخلص من [النصوص] السنية والإمامية بخاصة بأنّ تدوين الأحاديث كان ممارسة منتشرة في الكوفة أوائل القرن الثاني/الثامن، إذ حتّى أهل الرأي كانوا يعتمدون على نصوص لدعم مواقفهم الفقهيّة(١٤٧). من البديهي أن ينخرط الزيديون- أو على الأقل البتريون(١٤٨) من ضمن المجموعات الزيدية- في مشروع فكري مماثل، وفي غياب معلومات تؤكّد نقيض هذا، يمكننا أن نستنتج بكل عقلانية أنّ الأحاديث التي تضمّنها **الأمالي** قد تم استخلاصها من الاعمال الزيدية المكتوبة منذ أوائل القرن الثاني/الثامن أو منتصفه.

إنّ التقدّم الذي شهدته دراسات الحديث عبر العقود الأخيرة قد فتح إمكانيّات جديدة لدراسة فجر الإسلام، فنحن نمتلك الآن مجموعة من

=أحمد بن عيسى من منظور زيديّ، انظر التذييل البيوغرافي للصنعاني، **كتاب الرعب والسعد**، ٣: ٦٨١.. انظر كذلك الهامش ١٢٢ في الفصل السّادس من هذا الكتاب.

(١٤٧) يُلاحظ شاشت أنّ أهل الرّأي يُمكنهم أحيانا ذكر نصّ ويتبنّون موقفا ضدّ ذلك النصّ (Schacht, Origins, 73-7). انظر لوكاس "Legal Hadith", 310-4.

(١٤٨) كما لا حظنا في الفصل السّابق، كان البتريّون جُزءاً من الفضاء الكوفي للمحدّثين، وهذا يعني أنهم كانوا يدوّنون الأحاديث في مطلع القرن الثّاني/الثامن. وحيثُ أنّ الإماميين كانوا يجمعون **الأصول**، ذلك يبيّن لنا احتمال كون الجاروديّين كانوا يفعلون الشيء نفسه. تتمثل الفكرة العامّة هاهنا في أنّ تجميع الاحاديث وتدوينها كانا أمرين شائعين وممارستين منتشرتين في القرن الثاني/الثامن بالكوفة. كان العنصر الخاص بالمُحدّثين هو مطالبتهم بأن يقوم كلّ سلطان فقهي على نص واضح.

النصوص المكتوبة التي تعود إلى أوائل القرن الثاني/الثامن والتي واكبت بعض الأحداث (من مثل ثورة زيد بن علي في ١٢٢/٧٤٠) وواكبت شخصيات مهمّة (من مثل الباقر والصادق) كان لها عظيم الأثر في تكوّن الهوية الطائفيّة[١٤٩]. وتركّز بعض المواد التي تم اكتشافها في تلك المصنّفات على المسائل الحاسمة سياسيا (political watersheds) وعلى حركات التمرد العسكري، أو على المسائل المثيرة للجدل ضمن الإشكاليات الكلاميّة، وهو ما يجعل جدواها في الأبحاث التاريخية أمرا معقّدا. ولكنّ [تلك المواد] تتضمّن كذلك عددا كبيراً من الأحاديث التي تعنى بمسائل الأحكام الدينية من مثل شعائر الوضوء والصلاة، ومناسك الحج والضوابط حول ما يحلّ أكله، وهي مسائل تبدو غير معرّضة للتحريف أو التزوير، كما أشار لوكاس إلى ذلك حديثا[١٥٠]. نقترح في الفقرة التالية مقاربة حول استعمال تلك النصوص الفقهية والتي تبدو وكأنّها غير تاريخية وذلك لاختبار السرديات الطائفية التي تناولناها تفصيليا في الفصل الأوّل. وهكذا نتجنّب [في الفقرة التالية] الإحالة إلى الأحاديث التي ترمي إلى توصيف الوقائع التاريخية، بل نعتمد على الاحاديث الفقهية التي تركّز على الطقوس.

---

(١٤٩) حول هذه السرديات انظر الفصل الأوّل.

(١٥٠) انظر لوكاس، "Divorce,", 364-5 والشيء نفسه في "Legal Hadith", 307-14 أين يحلّل خلافا للتزوير المنظم ندرة الأحاديث النبوية بعامة في الجوامع المُحكّمة وكذلك ميل البعض من أوائل المُجمّعين إلى جعل منظور المُحدّثين ذكرا لقادة في مجال الفقه غير النّبي.

اعتمادا على ما تم استعراضه في الفقرة السابقة، يمكن الجزم بقدر كبير من الثقة بأنّ عملية تدوين الاحكام المتّصلة بالطقوس كانت تتم من دون أن يشوبها التحريف في العالم الإسلامي خلال بداية القرن الثاني/ الثامن[١٥١]. إنّ ما سنستعرضه في الفصول الثالث والرابع والخامس من تفحّص لحالات بعينها سيتضمّن تقاطعا لتلك النصوص التي اقتطفناها من مصنّفات سنيّة وإمامية وزيديّة مشرّعة وغير مشرّعة إلى سلسلة من التحاليل تهدف إلى التحقّق من تاريخ بداية المجموعات الطائفيّة في بلورة هويّاتها المستقلّة.

إنّ عمليّة جمع الأحاديث التي ارتبطت بكلّ مجموعة هي الخطوة التي تمهّد لهذا المسار. بالنسبة إلى أحاديث السنّة، فهي تُستوحى من المصادر المذكورة في الجدول ٢. ١، وتضمّ هذه المصادر المصنّفات الستة المعتمدة إضافة إلى عدد من الأعمال غير المعتمدة[١٥٢]. إنّ إسقاط **المسند** لأحمد بن حنبل (توفي في ٨٥٥/٢٤١) من القائمة هو أمر لافت، وعلى الرغم من أنّنا نحيل إليه في سياق التحليل، فإنّنا لا نعتمده في المسائل المتعلّقة بالمادة الأوليّة. تعود أسباب حذفه [من القائمة] في جانب منها- إلى صعوبة إنقاذ النصوص المتّصلة بالموضوع، وفي جانب آخر تعود إلى أنّ مساهمتها -عدديّا- في التحليل

---

(١٥١) لا يعني ذلك أنّه لم توجد محاولات تزييف، ولكنّ عبء الدّليل بشأن هذه النصوص يقع على أولئك الذين يدّعون الاصطناع. علاوة على ذلك، وكما سنبرهن عليه لاحقا، الحالات القليلة من الاصطناع لا تؤكد عدم صلاحيّة المنهج العام المعتمد في هذا الكتاب. يجبُ في التعويل على أعدادٍ واسعة من الأحاديث التمكّن من التحييد الناجع لأيّ شكل من الاصطناع.

(١٥٢) حول خلفيّة تنظيم وبناء هذه الأعمال، انظر الهامش ٣٩ و ٤١-٤٣ من هذا الفصل.

لن تتجاوز الحدّ الأدنى (نتيجة لتقاطعها مع نصوص أخرى نستشهد بها) مقارنة بعبد الرزاق الصنعاني أو بابن أبي شيبة (توفي في ٢٣٥/٨٤٩)، على سبيل المثال. وعلى عكس ذلك، فإنّنا قد اعتمدنا في ضمّ عمل البيهقي الذي جاء متأخّرا جدا، بالمقارنة مع مصنّفات أخرى، على كونه يحافظ على سلسلة فريدة من النقّال لا نجدها في أيّ موضع آخر. وفي مواضع جدّ محدودة، اعتمدت كذلك على أحاديث مفردة وجدناها في **الاستذكار** لابن عبد البر (توفي في ٤٦٣/١٠٧٠).

الجدول ٢. ١: المصادر السنيّة

الكاتب/المُجمّع	الأثر
مالك بن أنس (ت. ١٧٩/٧٩٥)	**الموطّأ**
محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩/٨٠٤-٥)	**كتاب الآثار**
سليمان بن داوود الطيالسي (ت. ٢٠٣/٨١٩-٢٠)	**المسند**
عبد الرّزّاق الصنعاني (ت. ٢١١/٨٣٧)	**المصنّف**
ابن أبي شيبة (ت. ٢٣٥/٨٤٩)	**المصنف**
الدّارمي (ت. ٢٥٥/٨٦٩)	**سنن الدرامي**
* البخاري (ت. ٢٥٦/٨٧٠)	**جامع الصحيح**
* مسلم بن الحجاج (ت. ٢٦١/٨٧٥)	**جامع الصحيح**
* ابن ماجة (٢٧٣/٨٨٧)	**سنن ابن ماجه**
* أبو داوود (ت. ٢٧٥/٨٨٩)	**سُنن أبو داوود**
* الترمذي (ت. ٢٧٩/٨٩٢)	**جامع الصحيح**
* أحمد بن شعيب النسائي (ت. ٣٠٣/٩١٥)	**سنن النسائي**
أحمد بن الحسين البيهقي (ت. ٤٥٨/١٠٦٦)	**السنن الكبرى**
* تُشير إلى الجوامع التقنينيّة الستّة. أنظر البيبليوغرافيا حول المراجع المستوفاة لكامل هذه الأعمال.	

لا يعتبر الأئمّة أيّا من المصنّفات التي تدوّن الأحاديث مهمّة كأهميّة الأعمال السنية المذكورة أعلاه [الجدول]. أخذا بهذا الأمر في الاعتبار، فإنّ مصنّفات الأئمّة التي اعتمدنا في هذه الدراسة استمدّت من المصادر المذكورة في الجدول ٢. ٢.

الرّوايات والمناهج

الجدول ٢. ٢. المصادر الإماميّة

الكاتب/المُجمّع	الأثر
أحمد بن مُحمّد البرقي (ت. ٢٧٣/٨٨٧-٨)	المحاسن
* ابن فُرات (ت. القرن الرّابع/القرن العاشر)	التفسير
مُحمّد بن الحسن الطّوسي (ت. ٤٦٠/١٠٦٧)	الاستبصار، تهذيب الأحكام
مُحمّد بن الحسن الحُرّ العاملي (ت.١١٠٤/١٦٩٣)	وسائل الشّيعة
المجلسي (ت. ١١١١/١٦٩٩)	بحارُ الأنوار
حسن تقيّ النّوري الطّبرسي (ت. ١٣٢٠/١٩٠٢)	مُستدركُ الوسائل
* يُشيرُ هذا إلى أن كُتب تفسير الأئمّة تستشهدُ بالأحاديث. أنظُر القائمة البيبليوغرافيّة من أجل الوقوف عند إحالاتٍ أكثر على هذه الأعمال.	

إنّ الإهمال الصّارخ الذي يوجدُ في قائمة المصادر هذه هو ذلك الذي تعلّق بكتاب **المُسند** لأحمد بن حنبل (ت.٢٤١/٨٥٥) الذي على الرّغم من الإحالة عليه في مسار التحليل، لمْ يُعتمد في غايات البيانات الخامّ. وينبعُ هذا الإقصاءُ جزئيّاً من صُعوبة إنقاذ النّصوص الهامة وجزئيّا لأنّ مُساهمتها العدديّة في التحليل هي محدودةٌ (وذلك نتيجة التّشابك

مع أعمال أخرى مذكورة) مُقارنةً بذلك الذي نجده عند الصنعاني أو ابن أبي شيبة (ت. ٢٣٥/٨٤٩)[١٥٣]. وفي المُقابل، فإنّ إدراج البيهقي الذي كانت أعماله في مرحلة متأخّرة مُقارنة بمجموعات أخرى، يستندُ على نزوعه إلى المُحافظة على سلسلة وحيدةٍ للنّقل لم تُوجد في موضعٍ آخر. وقد اعتمدْتُ في أمثلةٍ محدودة العدد جدّاً على أحاديث مفردة عُثرَ عليها عند ابن عبد البرّ (ت. ٤٣٦/١٠٧٠) في **الاستذكار**.

لا يعتبرُ الإماميّون أيّ مُجمّعٍ للحديث على أنّه «مشروع» بالمعنى نفسه الذي نجده في الأعمال السّنِّيّة السّتّة المذكورة أعلاه. وإذْ نضعُ هذا الأمر في الحُسبان، فإنّ جوامع [الحديث] الإماميّة المُعتمدة في هذا البحث مُستمدّة من المصادر المُسجّلة في الجدول ٢. ٢.

مُواجهة المصادر

الجدول ٣. ٢. المصادر الزّيديّة

الكاتب/المُجمّع	الأثر
زيد بن علي (ت. ١٢٢/٧٤٠)	**المُسند**
أحمد بن عيسى بن زيد (ت. ٢٤٧/٨٦٢)	**الأمالي** المعروف بـ **رأب الصدع**
أبو طالب يحيى بن الحسين (ت. ٤٦٩/١٠٧٧)	**الأمالي** (حفظه جعفر بن أحمد في **تيسير المطالب**
بدر الدّين الحُسين بن محمّد (ت. ٦٦/١٢٢٣)	**شفاء الأوام**

(١٥٣) يُشيرُ مالشارت Melchert إلى أنّ **المُسند** كثيرُ التّكرار ولا يحتوي على موادّ قانونيّة وافرة. Melchert, "Ahmed Ibn Hanbal", 45.

إنّ جوامع الحرّ العاملي (ت. ١١٠٤/١٦٩٣)، المجلسي والطّبرسي (ت. ١٣٢٠/١٩٠٢) لَتُصنّف من بين المصادر الإماميّة وذلك لأنّ تاريخها متأخّرٌ. وكُلّ بحث في النّصوص الإماميّة سيظلُّ ناقصاً من دون **الوسائل** للحُرّ العاملي، والتي تحتوي على الأحاديث المذكورة من قِبل الكُلَيْني (ت. ٣٢٩/٩٤١) والطّوسي، ولكنّها تُضيف إليها أحياناً بعض الموادّ الهامّة مأخوذةً عن **الأصول** أو بعض النّصوص الأخرى التي لم تعُدْ موجودةً. أمّا أعمال المجلسي والطّبرسي فهي أقلّ أهمّيّة بكثيرٍ في هذا البحث، وهي مذكورة فحسبُ لأنّها تُقدّمُ لنا عدداً قليلاً ونادراً من الأحاديث الهامّة. وبعامّةٍ، وقع تجنّب **المُلخّص الوافي** للمجلسي لأنّه عمل على تجميع كامل الأحاديث الموجودة مع قليلٍ من التّقييم الدّقيق لمدى نجاعتها. وتُساهمُ أعمال الطّبرسي في الأخير بتسعةٍ من بين مائتين وثلاثين حديثا اعتمدناها في الفُصول من ٣ إلى ٥.

الأمر اللاّفتُ هو أنّه توجدُ مصادرٌ محدودةٌ مُتاحةٌ خاصّةٌ بالأحاديث الزّيديّة(١٥٤). وما كانَ هامّاً منها هو مذْكورٌ في الجدول ٢. ٣.

إنّ كتاب **المُسند** لزيد بن علي هو متنٌ جامعٌ مُشتقٌّ يحتوي على بعض الأحاديث المأخوذة عن أعمالٍ فقهيّةٍ وُصفت له، ولكنّها انعكاسٌ لاتجاهات سائدةٍ في الزّيديّة الكوفيّة(١٥٥). وأوّلُ جامع أحاديث زيديّة يُمكنُ الدّلالة عليه والذي هو المصدر الأساسي للعيّنة الدّراسيّة الآتية- هو **أمالي** أحمد بن عيسى (ت.٢٤٧/٨٦٢)، وهو حفيدُ زيد بن علي،

---

(١٥٤) من أجل الحُصول على لمحةٍ عامّة عن النّصوص الخاصّة بـ«**الحديث**» الزّيدي، انظرْ العزّي **علوم الحديث**.

(١٥٥) *DIQ*, 54-7 و*EI2*، انظر زيد بن علي (المرجع نفسه).

الذي قضى أكبر فترة من حياته هارباً من العبّاسيين[١٥٦]. وتوجدُ طبعةٌ نادرةٌ لهذا العمل عنوانها **كتاب العُلوم الشّهير بأمالي أحمد بن عيسى** (من دون تاريخ، أو مكان للنّشر أو إصدارٍ)، لكنّ النّصّ بالكامل محفوظٌ في الشّرح الحديث لعلي بن إسماعيل الصّنعاني وعُنوانه **كتاب رأب الصّدع**. أمّا الجامعُ الوحيد والوافي للـ«حديث» الذي يعود إلى فرع بحر قزوين من الزيديين فهو كتاب **أمالي** أبيَ الطّالب النّاطق بالحقّ يحيى بن الحُسين (ت. ١٠٣٣/٤٢٤)[١٥٧] المحفوظُ من قِبل جعفر بن أحمد (ت. ١١٧٧/٥٧٢) في **تيسير المطالب**. وإنّ فرادة هذا العمل مُقارنة بغيره من المُدوّنة الزّيديّة لَتنْبعُ من احتوائه على سلاسل عنعنة شبه كاملة من الذين خلفوا النّبيّ والأئمّة الأوائل. أمّا أهمّ الأحاديث الزّيديّة التي تعودُ إلى المرحلة الأخيرة من فترة ما قبل الحداثة فهي التي نجدُها لدى شرف الدّين حُسين بن محمّد (ت. ٦٦١/١٢٦٣) وعنوانها **شفاء الأوام** والتي تحتفظُ بعدد مُتميّزٍ من الأحاديث النبويّة، ولكنّ غايتها الأساسيّة قد تمثّلت في الوصلِ بين الآراء المُختلفة القائمة بين الهادويّين والناصريين[١٥٨]، أهمّ المدارس الفقهيّة الزّيديّة[١٥٩]. وإنّ خُصوصيّة

---

(١٥٦) كُتب الـ**أمالي** أوّلا من طرف محمّد بن منصور المرادي (ت. ٢٩٠/٩٠٣)، والذي تلقّى الأحاديث إمّا مُباشرة من قبل أحمد أو من قِبل واحدٍ من ابنيه علي ومُحمّد. ولمزيد البحث في هذا النص انظر *DIQ*, 82-83.

(١٥٧) لأجل مزيد المعلومات عن أبي طّالب النّاطق بالحق، انظر *DIQ*, 133-4, 172-82.

(١٥٨) للبحث في أصول الزّيديّة الهادويّة والنّاصريّة والاختلافات بينهما انظر *EL2*. الزّيديّة (مادلونغ Madelung)

(١٥٩) يبدأ النّصّ في الغالب بالحديث التي يذكرُ النّبيّ أو عليّا وذلك لوضع الحُدود العامّة لمُشكل فقهيّ بعينه. ثمّ يقومُ من بعد ذلك بالوصل بين الهادويّة اليمنيّة التي أسّسها القاسم بن إبراهيم الرّاسي (ت. ٢٤٦/٨٦٠) وحفيده الهادي (ت. ٢٩٧/٩١٠)=

كتاب مُحمّد بن علي العلوي (ت. ١٠٥٣/٤٤٥) الذي لم يُنشر بعدُ (لكنّه سيظهرُ قريباً) وعنوانه **الجامع الكافي** هي التي نلحظُها في ذكره للحُكّام ابتداءً من القرنين الأوّلين. فكتاب **الجامع** ليس مجموعة حديثٍ بالمعنى الكلاسيكي لهذه الكلمة في التقليد السّنّي (وحتّى الإمامي)، وذلك لأنّه يُركّز على ترتيب آراء[١٦٠] أئمّة الزّيديّة الأربعة[١٦١] ابتداءً من أواخر القرن الثالث/التاسع وذلك بشكل مُستساغ[١٦٢].

وبعدما عملنا على تجميع كلّ الأحاديث الخاصّة بموضوعنا انطلاقاً من المجموعات التابعة لكلّ طائفة، نستطيع الآن أن نبدأ في التحليل، وهو ما يتعلّق بخُطوتين. الأولى تتمثّلُ في انتقاء الأحاديث الكوفيّة في صُلب عددٍ واسع من حالات الثبت المختلفة. والثانية تتمثّل في مُقارنةٍ ثُلاثيّة الأبعاد للبنية الدّاخلية للنّصوص الكوفيّة الخاصّة بكلّ طائفة.

=والموقف النّاصري القزويني للنّاصر للحقّ حسن بن علي الأطرش (ت. ٩١٧/٣٠٤) أو المؤيّد بالله أحمد بن الحُسين (ت. ١٠٢٠/٤١١). أمّا كتاب الشوكاني **وبل الغمام** هو شرحٌ لكتاب **الشّفاء** ويعملُ على رفض العديد من مبادئه الفقهيّة استناداً إلى مجموع الأحاديث السّنيّة الصّحيحة [القانونيّة].

(١٦٠) اعتمد مادلونغ القسم الأوّل -المخصّص للمشاكل الكلاميّة- لنقض نسبة الموقف الاعتزالي المتطوّر إلى القاسم بن إبراهيم. وحول المزيد عن هذا، انظر *DIQ, 80* و "Imâm al-Qasem b. Ibrahim", 39-48.

(١٦١) هُم: القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرّسي، أحمد بن عيسى بن زيد بن علي، حسن بن يحيى بن حُسين بن زيد بن علي بن الحُسين (ت. ٨٧٤/٢٦٠)، ومُحمّد بن منصور المرادي.

(١٦٢) مُحمّد بن علي العلوي، **الجامع**، ١ : ١-٢. ولمزيد المعلومات عن هذا الكتاب انظر مادلونغ **الإمام القاسم بن إبراهيم**.

تحتوي كلّ مجموعة حديثٍ على تلك التي توجد في عدّة مُدن متنوّعة، عاكسة بذلك تبحّر الكاتب في المعرفة الدّينيّة. وفي أغلب الحالات يُسافرُ الرّواة بعيداً لأجل الالتقاء بالمُعلّمين الذي احتفظوا بروايات فريدةٍ أو هُم عُرفوا بامتلاكهم لأقصر سلاسل العنعنة وأكثرها مُباشرة من لدن قائد بارز. وتهتمّ هذه الدّراسة خاصّة بالكوفة وذلك لأهمّيتها الكافية في السّرديّات الكلاسيكيّة للتشيّع المُبكّر. وبالتالي، من الضّروريّ تمييز النّصوص التي تداولها النّاس بالكوفة عن تلك التي توجدُ في مراكز تعليم أخرى مثل البصرة، مكّة، المدينة أو دمشق.

ويكمنُ السّرّ في هذا التمييز في النّصوص الخاصّة بسلاسل العنعنة، والتي ترومُ وصف «تاريخ ترحّلها» ابتداءً من قائد روحيّ وانتهاءً بكاتب هذا الأمر. سنبدأ بتفحّص انتمائه(ا) الجغرافي باهتمام خاصّ. وبالفعلِ، كانت الجُغرافيا واحدة من مواضع الاهتمام الأساسيّةَ لدى كُتّاب السّيرة الذين عادةً ما قيّموا احتماليّة ما تداوله أحدٌ عن الآخر بما إذا كانا يقطُنان المدينة عينها لمُدّة طويلة. واعتماداً على هذه المعلومة، من المُمكن تحديد المدينة التي وقع فيها تداول حديث ما منذُ بداية (أو مُنتصف) القرن الثّاني/الثّامن. مثالُ ذلك، يُمكن لسلسلة العنعنة أن تبدأ بزعيم بالمدينة (مثال النبيّ) وتنتقلُ إلى البصرة عن طريق أحد الصّحابة (مثال أنس بن مالك، ت. ٩١ أو ٧٠٩/٩٣ أو ٧١١)، وتُتداولُ في صفوف فقهاء البصرة (مثال عاصم بن سُليمان، ت. ١٤١ أو ٧٥٩/١٤٣ أو ٧٦١) قبل أن تدوّن من قبل عالم يمنيّ (مثال عبد الرزاق الصنعاني)[١٦٣]. مثل هذا الحديث يُصنّفُ على أنّه بصْريٌّ وذلك لأنّ

---

(١٦٣) حول هذا الحديث، انظر عبد الرّزاق، **مصنف في الحديث**، ٣: ٢٩- ٤٩٧٧.=

أغلب ناقليه (وبخاصّة أولئك الذين عاشوا في موفّى القرن الأوّل/السّابع والقرن الثّاني/الثّامن) هُم من البصرة. وبالمثْل، من المعقول التأكيد على أنّ رواية وقع تداولها من قبل الناقلين الكوفيّين خلال القرن الثاني/الثّامن قد احتوت على رأي سائدٍ بالكوفة في ذلك الوقت.

بالإمكان الاختلاف في دقّة تاريخيّة نقل الأحاديث. وبالفعل، شدّد عددٌ من الباحثين المُحدثين على قابليّة الإسناد للتّطويع من خلال حذق عمل المُزوّر أو الإغراء النّزيه المُتمثّل في مُحاولة تبرير مُمارسة محمودة في نظر الجماعة الواسعة(١٦٤). ينبغي إيجاد أجوبة لهذه المُؤاخذات من قبل أولئك الذين يؤكّدون على عصمة سلسلة النّقل كاملة. وفي المُقابل، نستطيع في هذه الدّراسة تجنّب مُشكل التزوير على أربعة مُستويات. الأوّل، باعتبار أنّنا مهتمّون أوّلا مع بداية القرن الثاني/الثّامن بالتركيز على هؤلاء النَّقَلة الذين عاشوا خلال القرن الثّاني/الثّامن بدل أن نخوض في ساحة المُخاصمات خلال القرن الأوّل/السّابع(١٦٥). ثانياً، وكما

=وبالنسبة لتلك الشّواهد (واللاّحقة كذلك) الخاصّة بالأحاديث الفقهيّة، أضعُ المُجلّد والصّفحة (مثال المجلّد ٣ والصّفحة ٢٩) بمعيّة الرّقم الخاصّ الذي وضعه تقليد ما قام به الجامع/الكاتب (مثال التقليد المُحدّد بعدد ٤٩٧٧). وفي المُقابل، في الفصلين السّابع والثّامن، أعودُ في الغالب إلى سُننٍ أو مجموعة سُننٍ مرسومةٍ بحسب أنواعٍ تاريخيّة أو أخرى (غير قانونيّة) يكونُ فيها الترقيمُ إمّا غير موجود أو غير أساسيّ. وفي هذه الحالات، تتحدّد المراجعُ بحسب المُجلّد وأرقام الصّفحات.

(١٦٤) برهن كوك Cook مثلا على أنّ تحليل الرّوابط المُشتركة يتعدّى إمكان أن يربط المُزوّرُ ببساطة إسناداً بنصّ زائف (Cook, Early Muslim Dogma, 107-112). انظر كذلك شاشت Schacht, Origins, 27-30 EI2, s.v. أهل الحديث (م.م.) وكذلك Golsziher, Muslim Studies، المجلّد الثاني، خاصّة ٢٧-١٦٤.

(١٦٥) لنضع الأمر على خلاف ذلك، إذْ أنّه إذا كان تاريخ نقْل نصّ ما سليماً خلال موفّى القرن الأول/السّابع والقرن الثاني/الثامن (كما أكّد على ذلك موتزكي Motzki، =

أشرنا إلى ذلك في الجزء السّابق بهذا الفصل، إنّ تدوين السّنن كان مع مطلع القرن الثّاني/الثّامن. وهذا يجعلُ من الأرجح أن يحتوي النّقلُ على عُنصرٍ مكتوبٍ (مثال مُذكّرة، إلخ.) وإضافةً إلى المنهج التقليدي للتلاوة الشّفهية والحفظ، تُصبحُ وظيفة المُزيّف عسيرةً (وإن لم تكن مُستحيلةً). ثالثاً، حتّى الأحاديث المزيّفة قد تكونُ مقترنةً بدقّة مع مدينة ما. فإذا ما كان أحدُ علماء البصرة بصدد اصطناع بعض الأحاديث، فإنّه سيستندُ في ذلك إلى نَقَلة الحديث البصريين، لأنّ ذكر النّقَلة الكوفيين سيؤدّي إلى إثارة الردّ من طرف علماء الكوفة من بعد ما كشفه الأفراد(١٦٦). إنّ الاعتماد على البصْريّين لتقوية موقف بصْريّ هو ما سيكونُ الّرهان الأكثر أماناً لقبوله. وأخيراً، فإنّ العدد الواضح للأحاديث المعتمدة في هذه الدّراسة هو ما يُقلّلُ من أثرِ زيف التحويل المرتبط بسلاسل نقلٍ مُتحوّلة

=كوهلبارغ Kohlberg ومدرّسي.Modarressi)، فإنّه وفي أدنى الحالات، تُعلنُ لنا سلسلة العنعنة أين وقع تداول حديث ما في تلك الفترة. فإنّ حديثاً وقع تداوله خلال القرن الثاني/الثامن من قبل أهل البصرة يذكر النبيّ قد لا يسندُ إلى مُحمّد، ولكنّه يعكسُ الطّقس المُشترك بين الناس بالبصرة.

(١٦٦) قد تكونُ الحُجّة المُضادّة لذلك هي أنّ أهل البصرة قد يضعون أحاديثَ مزيّفةً باعتماد أسماء عنعنة كوفيّة وذلك بغاية تشويه سُمعة أهل الكوفة الفقهيّة. وستعملُ هذه الأحاديث بوصفها أحاديث مُزيّفة رغم اعتمادها سلسلة عنعنةٍ سليمة وسُلطة كوفيّة بارزة تقرنُ بين وجهات النّظر المُحتملة والخاصّة بالممارسات الكوفيّة. وفي هذه الحالة، ننتظرُ أن نجد تناقُضاً واضحاً بين وجهات النّظر المُحكّمة من قبل سُلطة كوفيّة. ولكنْ، في العيّنات الدّراسيّة الثّلاث اللاحقة، فإنّ واحدة من النتائج الكُبرى، هي التّساوق العامّ بين وجهات النّظر المنسوبة لهذه المرجعيّات العلميّة. ففي أمثلة عديدةٍ، نجدُ المرجعيّات الكوفيّة تصلُ مواقع كوفيّة (في تقابل مباشر مع وجهات نظر أهل البصرة) وقد احتُفظ بها في صُلب سلسلة عنعنة بصْريّة. وهذا الأمرُ يؤكّدُ بوضوح عصمة بعد الإسنادات.

جغرافيًا. وخُلاصة ذلك، إنّه لأمرٌ حسّاسٌ، أنّه من خلال التركيز على الرّواة ابتداء من مطلع منتصف القرن الثاني/الثّامن، بإمكاننا وضع حديث ما (أو مجموعة أحاديث) داخل مدينة مخصوصةٍ.

تفتحُ لنا هذه الخُلاصةُ جُملةً من الثّنايا الأساسيّة لهذا البحث. إذْ بمُجرّد أن نُصنف الأحاديث على أساسٍ جُغرافيٍّ، يكونُ بالإمكان إعادة تشكيل المُمارسات الطّقسيّة المحلّيّة للمُدن الإسلاميّة المُتحضّرة (مثال مكّة، المدينة، الكوفة والبصرة)[١٦٧]. مثلاً، إذا ما عاضدَ عددٌ كبيرٌ وكافٍ من أحاديث أهل المدينة شعيرة ما (مثال مسحُ الأرجل أثناء الوُضوء)، فإنّ هذا يُقدّمُ لنا حُجّة قويّةً على انتشارها في صُفوف أغلب أهل المدينة. إنّ إعادة بناء طُقوس مدينةٍ ما، هو ما يُمكنُ أن يوفّر بالتالي نظرةً شافيةً على قيمها الشّاملة و/أو قوانينها الأخلاقيّة. إذْ أنّ اختيار طُقوسٍ ما من شأنه أن يعكس نظرةً مخصوصة مثلا عن الجندر في مرحلةٍ لا نمتلكُ فيها افتراضيّا أيّة مصادر مُعاصرة[١٦٨]. قد يُشيرُ هذا الضّرب من التّحليل الجغرافي كذلك إلى النّقلة من مُمارسةٍ طقسيّة محليّة إلى حُدود ظهور المدارس الفقهيّة الرّسميّة (المذاهب)[١٦٩]. وبالتّحديد، قد يزيدُ ذلك في تعقيد بعض التّصوّرات المُتداولة حول الأصول الجغرافيّة لبعض المدارس الفقهيّة. ففي الحالة المُتعلّقة بقراءة

---

(١٦٧) للكوفة قيمة مخصوصة في هذا الشأن إذْ هي احتوت على تنوّع طقسيّ فريدٍ خلال القرن الثّاني/الثّامن. وفي المقابل، كانت البصرة ومكّة و(أقلّ حدّة) المدينة مُرتبطةً حصريًا بممارسة طقسيّة واحدة ومُتماسكة داخليًا مصحوبةً بعددٍ من المشاكل.

(١٦٨) للبحث في المثال الذي يُصوّرُ هذه النّزعة، انظر Helevi, Muhammd's Grave، الذي يعيّنُ لنا توجّهاً تقويًا خاصًا في صلب السّنن العراقيّة الخاصّة بالدّفن ومراسم الجنائز.

(١٦٩) للبحث في نموّ وتطوّر المدارس الفقهيّة الرّسميّة، انظر .Hallaq, Origins

البسملة عند بداية كلّ صلاة مثلا، يبدو من المُفاجئ أن يكون الموقف المالكي قائماً حصريّا على أراء أهل البصرة مُقابل البداهة النّصيّة لأهل المدينة[١٧٠].

لكنّ إمكانات البحث هذه، تقومُ خارج أفق هذه الدّراسة، التي تهتمُّ أوّلا باستعمال الأحاديث الكوفيّة لتحليل هويّة الجماعة الشّيعيّة في مطلع القرن الثاني/الثّامن. وإنّ التفاصيل المُبكّرة لهذا المسار لتُوفّرُ لنا مادّة خامّة تقتضيها المُقارنة التي ستعقبُ هذا الأمر. وفي الفصُول اللاحقة، سيكونُ تعيين الأحاديث خلال القرن الثاني/الثّامن بالنّسبة إلى أهل الكوفة نتيجة لتحليلِ جغرافيّ للإسناد مُستمدّ من جوامع الحديث السُنّيّة والإماميّة والزيديّة.

البنيةُ

يبدأ التّحليلُ بتعيين كلّ الأحاديث التي ذكرها أهلُ الكوفة ابتداءً من القرن الثّاني/الثّامن إمّا بحسبِ مضمونٍ مخصوصٍ (متنٍ) أو بسلسلة مُتميّزةٍ من الرّواة[١٧١]. وعلينا كذلك أن نُشير إلى أنّ أغلب الأحاديث التي لم يمسسها زيفٌ ووصلتنا في المرحلة الحديثة هي من أصلٍ كوفيٍّ وكذلك، وإن ببعضِ المشاكل، هي جردٌ لمزيج كاملٍ بين عدّة مُدنٍ أخرى. هذا الأمر صحيحٌ، تماماً مثلما أنّ المُقارنات البنيويّة قد كشفت أعلاه عن الحاجة إلى أكبر عددٍ مُمكنٍ من الأحاديث. ذلك أنّ هذه

(١٧٠) لمزيد البحث في مُشكل البسملة، انظر الفصل الثالث.

(١٧١) كما بيّنّا بتفصيل في مرحلة سابقة، فإنّنا نهتمّ بالأساس بتداول النّصوص خلال القرن الثّاني/الثّامن بالكوفة بتقابُلها مع عصمة كامل سلسلة الرّواة. وحتّى وإنّ زُوّرت بعض الأحاديث، فإنّنا نستطيعُ أن نضعها بالكوفة بمثابة الحُجّة الفقهيّة الخاصّة بطائفة بعينها.

النّصوص قد صُنّفت على أساس الجماعة الطّائفيّة التي دوّنتها بحسب قانونيّتها أو لا قانونيّتها[١٧٢]، ثُمّ تُقارنُ كلّ مُدوّنة بحسب ١) مدى استعمالها للشّرعيّة الفقهيّة، و٢) بحسب سلاسل العنعنة و٣) أسلوبها الرّوائي/أو شكلها الأدبي. وإنّ مُقاربة خُصوصيّات هذا المسار لتحدثُ كالآتي.

القادة الشّرعيون: ترتكزُ المُقارنةُ الأولى على مدى استعمال أشخاصٍ ذوي سُلطانٍ وذلك لضمان صلاحيّة موقف فقهيّ أو شعيرة دينية. وبينما تعترفُ كُلّ المجموعات الطّائفيّة بمكانة النّبيّ التي لا ينبغي أن تُمسّ، فإنّها تختلف بشكل مميّزٍ حول أصحابه وأتباعه. حيثُ أنّ المدارس السّنيّة تمنحُ سلطةً كاملةً إلى الجيل الكامل من أصحاب النّبيّ. وهي بذلك ترفُض (نظريّا) التمييزَ بين أفرادٍ من أهل بيتِ النّبيّ (مثال «علي») وبين عدوٍّ تائبٍ (مثال «أبي سُفيان»، ت. ٣٢/٦٥٣). ويتّسعُ هذا الإنصافُ إلى أشخاصٍ حملوا السّيف ضدّ بعضهم البعض في الحرب الأهليّة الأولى، حيثُ صُوّر هذا الصّراع على أنّهُ نتاجُ عدم توافق سياسيّ لا علاقة له بأبعادٍ دينيّة.

في المُقابل، تقصر الشّيعة الإماميّة والزّيديّة السّلطان على أهل بيت النّبيّ وأحفاده[١٧٣]. وفي الواقع، إنّ إقصاء الأحاديث المرويّة من طرف

---

(١٧٢) في هذا الفصل، تبدو الآراء الفقهيّة الأساسيّة ذات أهمّية ثانويّة وذلك بحسب درجة التوافق بين النّصوص السّنيّة والشيعيّة والزّيديّة. فلا نتفاجأ حينما نعلمُ أنّ القواعد الفقهيّة التي حافظت عليها كلّ طائفة تعكسُ تطبيقاً مميّزاً. فبالنّسبة للنّصوص السّنيّة، تنطوي على فئةٍ من الآراء تجسّدت بخاصّة في المذهبين الحنفي والشّافعي. أمّا الموقف الإمامي والزّيدي، فإنّه بعامّة مشفوعٌ بممارسات طقسيّة ما تزالُ قائمة إلى حُدود المرحلة الحديثة.

(١٧٣) للبحث في المواقف الإماميّة من الصّحابة، انظر كولبارغ Kohlberg، «الصّحابة»،=

بعض الصّحابة هو خاصّيّة أساسيّة في الأحاديث الإماميّة. وإنّ وضعيّة الارتياب هذه إزاء بعض الأشخاص الأوائل هي التي تضمّ أولئك الذين عارضوا ادّعاء علي بالخلافة بعد موت النّبيّ (مثل أبي بكر وعُمر)، وكذلك أولئك الذين حملوا السّيف ضدّه (مثال طلحة والزّبير). وفي مُقابل الموقف الإمامي من هذا الخطّ الوراثي المخصوص، فإنّ الزّيديّة تحصرُ السّلطة الدّينيّة في كامل أحفاد علي والذين انحدروا من الحسن أو الحُسين[١٧٤].

إنّ المقارنة بين أشكال اعتماد القادة في الأحاديث الخاصّة بالطوائف الثلاث يُمكن أن تساعدنا على تحديد اللحظة التي بدأت فيها كلّ جماعة في تشكيل هويّةٍ مُستقلّةٍ. ففي المرحلة المُبكّرة، ننتظرُ وُجود اندماجٍ بين عدّة سُلطاتٍ وفق طراز واحد هو شخصِ النّبيّ. ويُمثّل الأمرُ مرحلة كانت فيها هذه الجماعات الطّائفيّة في المرحلة الأولى من تشكلها، وما تزالُ تتحرّكُ في تناغم مع كامل سُكّان المنطقة الإسلاميّة. لكنْ، حينما توحّدت هذه الفرقُ في صُلب جماعات ضيّقةٍ، بدأت تنتقي قادتها لتمثيلِ مواقفها السّياسيّة (والدّينيّة). وهكذا، مع بُروز القواعد الفقهيّة لسعيد بن جُبير (ت. ٧١٣/٩٥) بالقدر نفسه في الأحاديث الزّيديّة والسّنّيّة، كان ذلك مؤشّراً على وجود توافُقٍ بين الفريقين، وذلك في أواخر القرن الأوّل/السّابع، بينما مثّل غيابُ الاشتراك في القادة بعد مطلع القرن الثّاني/الثامن هو عمادُ كلّ اختلافٍ.

=١٤٣-١٧٥. وحول المواقف الزّيديّة من الصّحابة، انظر كولبارغ Kohlberg، «الصّحابة»، ٩١-٩٨.

(١٧٤) تغيّر الموقف الزّيديّ بعدما شهدت هذه الجماعة الدّينيّة مساراً «تسنينيّا» [سُنيّا] تدريجيّا. وللبحث في تفاصيل هذا التّحوّل انظر Cook, Commanding Right، صص ٢٤٧-٢٥١. أمّا عن دور الشّوكاني في مسار التّسنين، انظر Haykel, Revival.

يُمكنُ نقد هذا المنهج من خلال بيان أنّ جماعةً ما استطاعت (وهذا ما حدث في الغالب) أن تُعيد كتابة تاريخها المُبكّر وذلك حتّى تجد لنفسها موقعاً في المُجادلات الكلاميّة اللاّحقة. وفي هذا السّيناريو، استطاع الإماميّون الذين ينسبون سُلطةً حصريّة لخطّ وراثيّ بعينه من الأئمّة، أن يطرحوا جانباً كلّ الأحاديث التي تحدّثت عن سُلطان شخصيّات غير إماميّة، بما يوحي أنّ مثل هذه الروايات لمْ توجدْ قطُّ. ولا يُمكنُ أن نتجاهل هذا الأمر الطّارئ، لكنّنا ننظُر إليه في السّياق التحليلي الواسع لهذه الدّراسة. ولاسيّما أنّ هذه المُقارنة الأولى لا تُوجدُ في الفراغ، وإنّما هي جُزءٌ من مسار ذي ثلاث مراحل تكونُ فيه المُقارنة الثّانية والثّالثة أكثر عُرضة لإعادة كتابةٍ أو تبدّل تاريخيّين. إنّ قيمة أيّ اتفاق عامّ حول نتائج المقارنات الثلاث لَيفوقُ المشاكل الكامنة التي تُضافُ إلى الأولى بمفردها.

تكوينُ الإسناد-الرّواة والروابط المُشتركة: ترتكزُ المُقارنة الثانية على سلاسل العنعنة، وفحص مدى اعتماد أغلب الطّوائف على الأفراد أنفسهم وذلك بغاية المُحافظة على علم الفقه(١٧٥). حدث هذا الأمرُ في مرحلتين. تعلّقت الأولى بأشخاصٍ بعينهم وقع تأييدهم على أنّهم رُواةٌ مُحكّمون من طرفِ العديد من الأحاديث الطّائفيّة. أمّا الثّانية، فاهتمّت بأوسع «الروابط المُشتركة» وتتعلّق براويين أو أكثر.

يُقدّم لنا الاعتماد الشّائعُ على رُواةٍ بعينهم أنْ تعتبرَ جماعتان (أو أكثر) الشّخص عينه موضع ثقة. وفي المقابل، التوافق حوْل سلسلة

(١٧٥) في هذا التحليل المُوالي، لا تبدو الولاءات الطّائفيّة لأحد الرّواة ذات أهميّة بقدر أهمّيّة درجة تعويل كلّ طائفةٍ على مثل هذا الإسناد والرّواة المُشتركين. مثال ذلك، إنّ مظهر سعيد بن جُبير في الأحاديث السّنّيّة والزّيديّة، لهو أمرٌ ذو دلالة أكثر من مظهره بوصفه سُنّيّا أم زيديّا لأنّه يُقدّم ما يسمح بالوصل بين الجماعتين.

أحاديث رواها اثنان أو أكثر (قواسم مُشتركة)، هو ذو دلالة كُبرى باعتبار أنّه يعكسُ اتّفاقاً مُعلناً حول نسبةِ عالم ما أو (بشكل واسعٍ) ولاءاتٍ طائفيّةٍ. والنّقطة التي تبدأ فيها طائفةٌ ما في التعويل تماماً على مجموعة من الرّواة وسلاسل النّقل المتميّزة (إجمالاً) هي التي تؤلّفُ تطوّر هويّة جماعةٍ مستقلّة. وهي تقترحُ بالخُصوص اندماجاً داخليًا وعُزلةً تتشكّلُ بموجب ما تفرضه على الأفراد من ولاءات إلى الجماعة من دونِ لُبسٍ.

يُمكنُ لبعض الأمثلة أن تُساعدنا هاهُنا بشكل أفضلِ على توضيح مفاهيم: ١) الاشتراك في رُواةٍ بعينهم. ٢) الروابط المُشتركة. علينا أن نبدأ بمعاينةِ السّلسلتين التاليتين من النّقل نجدهما في أحاديث السّنّة والزيديّة التي تعلّقت بالبسملة:

الأحاديث السّنّية[١٧٦]	الأحاديث الزّيديّة[١٧٧]
عُقبة بن مكرم بن عقبة (توفّي سنة ٢٣٤/ ٨٤٩)	محمّد بن علاء بن كُريب (توفي سنة ٢٤٧/٨٦١-٢)
يونس بن بكير بن واصل (توفّي سنة ١٩٩/٨١٤)	يونس بن بُكير بن واصل (توفّي سنة ١٩٩/٨١٤)
مصغر بن جدعان بن زُهير (توفّي سنة ١٥٣/٧٧٠-٢)	يونس بن عامر بن عبدالله (توفّي سنة ١٥٩/٧٧٥)
محمّد بن قيس (توفّي سنة ١٢٥/٧٤٣-٤)	حسين بن علي بن حُسين بن علي بن أبي طالب (توفي سنة ١٥٧/٧٧٤)
أبو هريرة (توفي سنة ٥٨/٦٧٨)	عامر بين شرحبيل (توفّي سنة ٦٨/٦٨٨)
محمّد (١١/٦٣٢)	محمّد (١١/٦٣٢)

(١٧٦) البيهقي، السّنن الكبرى، ٢: ٦٩-٢٣٩٧.

(١٧٧) أحمد بن عيسى، أمالي، ١: ٢٥٥-٣٥٧

نجدُ هُنا راويا مُشتركاً (يونس بن بُكير- ت. ١٩٩/٨١٤) مذكوراً في الأحاديث السّنّية والزّيديّة، ونجد في الحالتين تأكيداً على سلطة النّبيّ. ومن المهمّ أن نُلاحظ أنّ يونس بن بكير لا يروي إلى أفرادٍ بعينهم أو ينقلُ من أفرادٍ بعينهم. ففي الأحاديث السّنّيّة هو قريبٌ من مصغر بن جدعان بن زهير، وذكرَه عُقبة بن مكرم بن عقبة، بينما في الأحاديث الزّيديّة يذكُرُ يونس بن عمر بن عبدالله، ونقلَه محمّد بن العلاء بن كُريب. وبينما كان ذكرُ يونس بن بكير من قِبل السّنّة والزّيديّة ذا دلالةٍ كبيرة، فإنّ كونه وردَ في سلاسل مُستقلّة بالتّمام في كلّ نصٍّ يُنقصُ من أهمّيّة تواصُلٍ شاملٍ. ذلك أنّ الوصْل قدْ يكونُ نتيجة مواقف مُتصارعة حول ولائه من قِبل أولئك المُعارضين لأيّ توافُقٍ بين السّنّة والزّيديّة.

نعثُر على حركةٍ شبيهةٍ كُلّما ذُكر اسم محمّد الباقر داخل الأحاديث السّنّيّة والإماميّة. حيثُ أنّ تداعيات ظُهوره في إسناد كلّ واحدٍ منهما قد اختُزلتْ بواسطة التنوّع في الأشخاص الذين صوّرهم على أنّهم نقلةُ حديث منهُ ولهُ. ويعتبرُه أهلُ السّنّة من الشّخصيّات التقليديّة الأساسيّة (مثل بسّام بن عبدالله- تُوفّي سنة ١٤٨/٧٦٥)، في حين أنّ الإماميّة تُصنّفه من بين الشّخصيّات الشّيعيّة المُتميّزة (مثال الفضيل بين يسار- تُوفّي سنة ١٤٨/٧٦٦). وكما هو الحالُ في مثال يونس بن بُكير، يعكس هذا الاختلاف خلافاً حول تصنيف الباقر المدرسي وكذلك ولاءاته الدّينيّة (وحتّى السّياسيّة). وبعامّةٍ، لا تُوفّر لنا روابط من هذا القبيل بمُفردها دلالة واضحةً على وُجود التقاءٍ بين الجماعات. ففي أقصى الحالات هي تقترحُ وجود حواجز سهلة النّفاذ تسمحُ للأفراد بالتنقّل بين الهويّات الطّائفيّة المتعدّدة. يتعيّنُ بالتالي أخذ بعض المحاذير في التعاطي معها ولو بفهم أنّ ١. عدداً كبيراً من هذه القواسم المُشتركة من شأنه أن

يُساند وجود توافُق بين الجماعات، في حين أنّ ٢. النّدرة قد تكونُ مؤشّراً على الانفصام.

توجدُ علامةٌ أخرى على التوافق بين المجموعات الطّائفيّة وهي السّلاسل الخاصّة بالرّواة المُشتركين أو بالرّوابط المُشتركة. إذ تسمحُ لنا هذه مُباشرة بالدّلالة على النّقطة التي قد تكونُ فيها مجموعات ما مُختلفةً في صُلب وحداتٍ مُستقلّة. وتقدّمُ لنا السّلاسل السّنّيّة والزيديّة التالية مثالاً جيّداً على القواسم المُشتركة:

الأحاديث السّنّيّة[١٧٨]	الأحاديث الزّيديّة[١٧٩]
	مُحمّد بن يزيد بن مُحمّد بن كثير (ت. ٨٦٢/٢٤٨)
خلاّد بن خالد (ت. ٨٣٥/٢٢٠)	عمر بن حمّاد بن طلحة (ت. ٢٢٢ أو ٨٣٧/٢٢٨ أو ٨٤٣)
أسباط بن نصر (ت. ٧٩٦/١٨٠)	أسباط بن نصر (ت. ٧٩٦/١٨٠)
إسماعيل بن عبد الرّحمن بن أبي كريمة (ت. ٧٤٥/١٢٧)	إسماعيل بن عبد الرّحمن بن أبي كريمة (ت. ٧٤٥/١٢٧)
عبد خير بن يزيد (توفّي في نهاية القرن الأوّل/السّابع	عبد خير بن يزيد (توفّي في نهاية القرن الأوّل/السّابع
علي بن أبي طالب (ت. ٦٦١/٤٠)	علي بن أبي طالب (ت. ٦٦١/٤٠)

في رفضها لقاسم مُشتركٍ وحيدٍ، تشتركُ السّلسلتان المُقدّمتان هاهُنا في سلاسل طويلة من العنعنة تبدأ بعلي وتتسع عبر كامل القرن الأوّل/السّابع والجُزء الأخير من القرن الثّاني/الثّامن. ولكنّها لا تتباعدُ إلاّ بعد

---

(١٧٨) البيهقي، م.م.، ٢: ٦٦-٢٣٨٨.

(١٧٩) أحمد بن عيسى، **أمالي**، ١: ٢٥٥-٣٥٧.

أسباط بن نصر، حيثُ تستمرّ الأحاديثُ السّنيّة مع خلاّد بن خالد، بينما تستمرّ الأحاديث الزّيديّة من خلال عمر بن حمّاد. ومن المهمّ أن نُلاحظ أنّ كلّ الشّخصيّات السّابقة لأسباط الذي يُمثّل واحداً من بينهم تظهر في عديدٍ منْ سلاسل العنعنة السّنيّة والزّيديّة إضافة إلى هذا المثال المفرد. وذلك ما يدعمُ التحابك بين الجماعتين الذي تجلّى في اتفاقهم حول شبكة رُواة خلال القرن الثّاني/الثّامن. وسيزُول هذا التّرابطُ الشديد من بعدِ أسباط حيثُ يُذكرُ كلٌّ من خلاّد وعمر حصراً داخل السّلسلتين السّنيّة والزّيديّة. ولنأخذْ ببساطةِ هذا الأمر، يقترحُ الرابط المُشترك انقساماً بين الطّائفتين في لحْظةٍ ما خلال مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن. وفي مُوفّى القرن، أصبح الفريقان مُعوّلين على رُواة مُختلفين، وقد يكونُ ذلك دليلاً على تصلّب هويّتي الجماعتين داخل وحدتين مُغلقتين.

الأسلوب السّرديّ: المُقارنة الثّالثة المُتعلّقة بالأسلوب السردي الخاصّ بمضامين الحديث في تعارضها مع رُواتها. تلك هي أكثر المُقارنات ذاتيّة إذْ هي تقفُ عند الاختيارات الأسلوبيّة التي تقومُ بها جماعةٌ ما وهي تعرضُ أخباراً بدلاً من تقديم الخبر ذاته. من شأن هذه الاختيارات أنْ تشملَ معايير إنتاج وانتشار المعرفة الدّينيّة، أو من شأنها أن تنتُج ببساطة عن سعْي فِرقةٍ ما إلى التميُّز عن الجماعات المُنافسة الأخرى.

من شأن ذلك أن يؤدّي إلى إمكانين في هذه المُقارنة الأخيرة ١) قد لا تكون ثمّة اختلافات جوهريّة بالدّلالات الحرفيّة المعتمدة من طرف كلّ جماعة طائفيّة للمُحافظة على الخبر. ومثالُه أنّه يُمكنُ لطائفتين أو أكثر تبليغ أفكارها بواسطة سلسلة من المحادثات بين سائلٍ وعلاّمةٍ ممّا يؤثّر على الأفراد في اختيار ذوقِ طائفةٍ ما. إنّ الاستعمال المُشترك لأسلوبٍ بعينه (أو عدّة أساليب) هو ما يُبيّنُ لنا أنّ الأحاديث الخاصّة

بجماعةٍ ما مُحدّدة في صُلب حقلٍ مُشتركٍ من الأشكال السّرديّة. ومن شأن ذلك أن يُقلّص أيضاً من إمكان أن تكون حُدود مرسومة علامةَ انفصالٍ بين الجماعات المُتخاصمة. ٢) وبدلاً من ذلك، قد تُظهرُ المُقارنة أنّ مُختلف الفرق الطّائفيّة اعتمدت أساليبَ مُتميّزةً أوْ وذلك أكثرُ أهمّيّة. طوّرت أسلوب تعويلها على شكلٍ روائيّ بعينه من بعدِ ردحٍ من الزّمن[١٨٠]. سيوفّر لنا ذلك دليلا على استقلال فِرقةٍ ما ويعكسُ مجهوداً واعيا يُبذَل في تمييزِ نفْسها عن كامل المُجتمع الكوفيّ.

تحتوي الفُصول ٣، ٤ و٥ على الأحاديث التي تتمسّكُ بواحدٍ من ثمانية أساليب روائيّة أساسيّة: ١) بيانات تقومُ على سؤال/جواب، ٢) تقارير شُهود العيان، ٣) شواهد مُباشرة من أشخاص ذوي سُلطة، ٤) النماذج التمثيليّة، ٥) أحاديث تقوم على علامات وقوائم، ٦) مُراسلات مكتوبة، ٧) تفاسير و٨) قصص كتابيّة [من الكتاب المُقدّس]. أمّا العيّنات المُمثّلة لكلّ واحدةٍ منها إضافة إلى مناقشة لالتباسها الكامن فهي متوفّرةٌ أسفلهُ.

السؤال/الجواب: يتمثّل الأسلوب الرّوائيّ الأوّل في حوارٍ قائم على سؤال/جواب حيثُ يسأل الطّالب علاّمةً حول مُشكلٍ ما ويتلقّى في الغالبِ حُكماً موجزاً نهائيّا[١٨١]. لا يكون الجواب مصحوباً بأيّ دليلٍ عقليّ يعضدُه. وفي مثالٍ نموذجي، يسردُ الإماميّ الكوفيّ مُعاوية بن عمّار (ت. ١٧٥/٧٩١) لقاءً بينه وبين الصّادق أثناء زيارته إلى المدينة.

---

(١٨٠) ليس هذا هو الأمرُ نفسه كقولنا إنّ الفرق اعتمدت حصريّا أسلوباً بعينه. ذلك أنّ توزيع الأساليب هو العامل الأكثر أهمّيّة في هذه المُقارنة.

(١٨١) يُركّز تحليل موتزكي Motzki حصريّا على علاقة السؤال بالجواب، وأوردُ عدداً من الأساليب السّرديّة.

قُلتُ لأبي عبدالله: إذا قمت للصّلاة أقرأ بسم الله الرحمان الرحيم في فاتحة القرآن؟ قال: نعم، قلت: فإذا قرأت فاتحة القرآن أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السّورة؟ قال: نعم[١٨٢].

تكمنُ مصداقيّة هذه الإجابة في كونها منحدرة مُباشرة عن الإمام. إذْ هو المصدر المُباشر للمعرفة وهو يقدّمُ تفسيراً لا مجال فيه للمُناقشة بما يتعدّى الحكم ذاته. إنّ ذلك لَتناقُض صارخ مُقارنةً بتقاليد السؤال/الجواب، حيثُ عمل بعض الأشخاص المشهورين خلال فجر الإسلام دورَ القادة في ما تعلّق بالمعرفة الدّينيّة. ذلك هو الحالُ في الحوار التالي الذي ذكره الرّاوي المكّيّ ابن أبي نجيح (توفّي سنة ١٣٢/٧٥٠):

سألتُ سالم بن عبدالله: هل كان عمر بن الخطّاب يقنتُ في الصّبح؟ قال: لا، إنما هو شيء أحدثه الناس من بعدُ[١٨٣].

يُعيدُ سالمُ هاهنا ببساطةِ نقْل معلومةٍ تعودُ إلى (وهي بموجب ذلك مُشرْعنةٌ) شخصيّة سُنّيّة مُسالمةِ (مثال عُمر). وتحتوي المصادرُ الإماميّة على أمثلةٍ شبيهةٍ من قبيل سؤال الفُضيل بن يسار الموجّه للباقر حول جواز النّبيذ (خمرُ النّخيل). فأجاب الإمام قائلا: «لقد حرّم الله الخمر بعينها. وحرّم رسول الله من الأشربة كلّ مُسكر [النّبيذ]»[١٨٤]. وبغضّ النّظر عن هذه الفُروقات العلميّة، يبدو كلّ جردٍ قائماً على سؤالٍ مُقترحٍ مشفوعاً بإجابةٍ واضحةٍ ودقيقةٍ.

شهودُ العيان: يتمثّل الشّكل الرّوائيّ الثّاني في تقارير شُهودِ عيانٍ يرى فيها الرّاوي بالعين المجرّدة علاّمةً يُنجزُ فعْلاً ما لهُ علاقة

(١٨٢) الكُليني، **الكافي**، ٣: ٣١٢-٣-١.

(١٨٣) عبد الرزاق، م.م.، ٣: ٢٨-٤٩٦٩.

(١٨٤) الكليني، م.م.، ٦: ٤٠٨-٥.

بالمُمارسات الطّقسيّة. أمّا العُنصُر النّقديّ في هذه التّقارير فهو المُعاينةُ الرّاهنة التي تتقرّرُ في إطار جُمل من قبيل «صلّيتُ» أو «سمعتُ». مثالُ ذلك، يروي الكوفيُّ سعيد بن عبد الرّحمن بن أبزى (تُوفّي في نهاية القرن الأوّل/السّابع) الأحاديثَ التّالية:

صلّى أبي [عبد الرّحمن بن عبسة- توفّي في النّصف الثّاني من القرن الأوّل/السّابع] خلْف عمر وسمعه يتلو البسْملةَ[185].

يُشاركُ عبد الرّحمن بوضوحٍ في الصّلاة موضع السّؤال، مُستبعداً بذلك إمكان أن يكون تحصيل المعلومة من خلال مصدرٍ ثالثٍ. كما ترتفعُ الأحاديثُ بمنزلته من خلال ربطه بـ«عُمر»، القائد الهامّ الذي لهُ أثرٌ كبيرٌ من خلال فعل الصّلاة ذاته. وتُقدّم الإماميّة أمثلة مُوازيةً من قبيل التقرير الوارد في رواية صفوان بن مهران بن المُغيرة (توفّي مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن):

صلّيتُ خلف أبي عبدالله [الصّادق] كلّ يوم، وقد كان يقومُ بالقنوت في كُلّ صلاةٍ سواءً كانت تلاوته مسموعة أم غيرَ مسموعة[186].

مرّة أخرى، مصداقيّة تقريرٍ ما تتوقّفُ على درجة كبيرةٍ من المشاهدة الحيّة لقائدٍ وهو يقومُ بفعلٍ ما.

إنّ حالة الصّلاة اليوميّة هي حالةٌ فريدةٌ في نظر شُهودِ العِيان هؤلاء الذين هم واعون بميقاتها ومكانِ إقامتها الذي تُنجزُ فيه يوميّا. إذْ هُم يحضرون ببساطةٍ في الموعد المحدّد والزّمن المُخصّص وهُم يمتلكون سرّ الخبر الذي هو موضع سؤال. من جهة الأبعاد الأخرى التي تتعلّق

---

(١٨٥) أحمد بن عيسى، م.م.، ١: ٢٥٥-٣٥٦.

(١٨٦) الكليني، م.م.، ٣: ٣٣٩-٢؛ الطوسي، **الاستبصار**، ١: ٦٥-٤٩٤؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ٦: ٢٦١-٧٩٠٣.

بالمُمارسة، فإنّ الأمر أعقدُ، (مثال القوانين الخاصّة بالغذاء)، حيثُ أنّ جيلاً بعينه من عمر الخبر يتوقّف على كثرة الأحداث. وفي مثال المُسكرات على سبيل الذّكر، يُمكنُ ألاّ توجدَ إلاّ مُناسباتٌ قليلةٌ يقبلُ فيها قائدٌ ما علناً شراباً أو يرفُضه. نجدُ واحدةً من بين الحالات الشّهيرة التي رواها عُقبة بن ثعلبة بن عمْر (تُوفّي سنة ٤٢/٦٦٢):

عطش رسول الله حول الكعبة فاستسقى فأتي بنبيذ من السّقاية فشمّه، فقطب، فقال: عليّ بذنوب من زمزم، فصبّه عليه ثم شرب، فقال رجل: حرام هو يا رسول الله، قال: لا[١٨٧].

وفي مُناسباتٌ أخرى يُوضعُ الرّواةُ في مكانٍ عُموميّ لإلقاء خطابات أو في صُفوف المُصلّين الذي أتوا لسماع عظة صلاة الجُمعة. كانتْ تلك بالأحرى هي الحالةُ بالنّسبة للأحاديث التّالية التي لها علاقة بعبدالله بن عُمر (تُوفّي سنة ٧٣/٦٩٢):

اعتلى عُمر المنبر وقال: «إنّ تحريم الخمر المُشتقّ من مصادر خمسة: العنب والتّمر والعسل والقمح والشّعير- أعلنه الله. فالخمرُ هو ما يذهبُ بالعُقول»[١٨٨].

بينمَا يمكن أن تُشكّل هذه الرّواية رأيا فقهيّا مُباشراً (الشّكل السّردي الثّالث)، نجدها مُدرجة في صُلب تقارير شُهود العيان نتيجة وُضوحها السّياقي. لنأخذ ببساطةِ هذا الأمر، لا شكّ في أنّ الرّاوي قد عاينَ مُباشرةً الفعل أو الحديث المنقول في كُتب الحديث.

الشّواهدُ المُباشرة للآراء الفقهيّة: يُدرِجُ الشّكل السّرديّ الثّالث نماذج

---

(١٨٧) النسائي، السُنن (٢٠٠١)، ٥: ١١٤-٥١٩٣؛ البيهقي، م.م.، ٨: ٥٢٧-١٧٤٣٨.
(١٨٨) صحيح البخاري، ١٠٩٩-٥٥٨١.

تمثيليّة من طرف أهل الذّكر، لكنْ من دون أيّة إشارة إلى الكيفيّة التي حصلوا بها على الخبر. وليست تلك مدفوعة بواسطة أسئلةٍ (من طرف مُتعلّمين فضوليين) ولا هي تستدعي استحضار قادة آخرين. عوضا عن ذلك، هي تُمثّل آراءً واضحة ومُوجزة كتلك التي عبّر عنها الباقر حينما يقول: «كلُّ صلاة يُسمعُ فيها الذّكرُ هي قُنوت»[١٨٩].

إنّ أبا جارود هو راوية هذا الحديث، لكنّه لا يلْعبُ أي دورٍ فاعلٍ في التماس الخبر. ولا نعلم إن كان قد طرح سُؤالاً، أو عاين حديثاً أو حضر دزساً أم أنّه ببساطة نقلَ الرّأي عن طريق طرف وسيط. وتوجدُ ديناميكيّة شبيهة في الحديث السّنّي أين ينسبُ سعيد بن جُبير الموقف القائل «إنّه ينبغي أن تبدأ تلاوة القرآن أثناء الصّلاة بالبسملة»[١٩٠] إلى عبدالله بن عبّاس (ت. ٦٨٨/٨٦، من دُون شرحٍ لاحقٍ).

أحاديثُ تقومُ على نماذج تمثيليّة: على الرّغم من أنّ الأحاديث التي تستندُ إلى نماذج جدّ شبيهة بالشّواهد المُباشرة وذلك في إيجازها وفقدانها لسياقٍ، فإنّها تنسبُ بشكل صريحٍ موقف فقه شعيرة ما إلى زعيم روحيّ. وبينما ينسبُ شاهدٌ مُباشرٌ حديثاً واضحاً إلى قائدٍ، فإنّ الحديث القائم على نموذج يجمعُ ببساطةٍ بين موقف قانونٍ طقسيّ وقائد. مثالُ ذلك، تذكرُ الأحاديثُ الزّيديّة الباقر وهو يؤكّدُ أنّ «رسول الله كان يتلو **البسملة** جهراً»[١٩١]. وفي هذا المثال يُمثّلُ شخصُ الرّسول السّلطة الأساسيّة، لكنّهُ لم يكنْ الشّخص الذي طُرح عليه السّؤال أو

---

(١٨٩) أحمد بن عيسى، **أمالي**، ٢٨٨-٤١٥.

(١٩٠) البيهقي، م.م.، ٢: ٧١-٢٤٠٥.

(١٩١) **أمالي**، ١: ٢٤٣-٣١٥.

صاحب الحديث. ولعلّهُ هو الشّخص الذي عاينه النّاسُ، ولكنّ ذلك الأمر غير واضحٍ في النّصّ في حدّ ذاته، والذي يصلُ ببساطةٍ ممارسةَ تخصّ **البسملة** بشخص النّبيّ. وذُكر عددٌ مُبكّرٌ من القادة الرّوحيّين بالأسلوب نفسه. إذْ في حديثٍ زيديّ يروي عبد الرّحمن بن معقل بن مكرّم (ت. ٨٠/٦٩٩) قائلاً: «كان عليٌّ يقومُ **بالقُنوت** أثناء **صلاة المغرب** وهو يلْعنُ النّاس ذاكراً أسماءهم»(١٩٢).

قد يكونُ عبد الرّحمن هو من عاينَ ذلك شخصيّا. ولكنّ النّصّ لا يقدّمُ أيّ خبرٍ يؤيّد هذه الفرضيّة. وبدل ذلك، قيلَ لنا ببساطةٍ إنّ الشعائر التي نتساءلُ عنها (نعني بذلك **القنوت** أثناء صلاة المغرب واللّعنة) قد أيّدتها شخصيّة في مقام علي الذي كان سُلوكه جديراً بأن يُتّبع.

المُراسلات المكتوبة: يرتبطُ صنف المراسلات المكتوبة بروايات مُباشرة عن قائد فقهيّ أو أمثلة عن شخصيّات تاريخيّة هامّة. وهي تختلف في تأكيدها على التّبادل المادّي للأخبار عبر الرّسائل أو الدّعوات الرّسميّة. وفي مثل هذه الروايات، ليس من الضّروريّ أن يكون قد حدث لقاءٌ شخصيٌّ بين الرّاوي الأوّل والقائد أو أنّهما درسا في المدينة عينها. بدل ذلك، يقومُ السّندُ على وُجود وثيقة أصليّة مكتوبةٍ تحتوي في الآن نفسه على السّؤال الأساسيّ والإجابة التّابعة كما تضمّنها الحديث الإماميّ التّالي:

إنّي [علي بن محمّد بن سُليمان (تُوفّي في منتصف القرن الثّالث/ التّاسع)] كتبتُ إلى الفقيه [الهادي (ت. ٢٥٤/٨٦٨)] لأسأله عن

---

(١٩٢) م.ن.، I: 288-417.

القُنوت. فكتب إليّ: «إذا كانت الضّرورة شديدةً [بسبب الخوف من الأذى] فلا ترفع يدك إذن وتُبسمل ثلاث مرّات»(١٩٣).

إنّ استعمال فعل «كتب» هو ما يبيّنُ بوضوحٍ أنّ هذا الخبرَ منقولٌ عن الهادي عن طريق شكلٍ من الحوار المكتوب.

الأحاديث التي تقومُ على العلامات والقوائم: يتضمّنُ الشّكل الرّوائيّ السّادس قوائم مُطوّلة من شأنها أن تجمع على ما يبدو مشاكل فقهيّة متفرّقة في صُلب حديث واحدٍ. ويُمكنُ لهذه النّصوص أن تكون ببساطةٍ أدوات للجمع بين مُتونٍ واسعةٍ من الأخبار في صُلب شكلٍ مُستساغٍ، أو يُمكن أن تنتُج عن المزج بين نصّين (أو أكثر) داخل رواية واحدة. وفي مثالٍ نموذجي يجمعُ الفقيه الكوفيّ إبراهيم النخعي (تُوفّي سنة ٩٦/ ٧١٤) معاً تلك العناصر الخاصّة بشعيرة الصّلاة التي على القائد أن يتلوها:

أربعٌ يُخفيهنّ الإمام: بسم الله الرحمن الرحيم، والاستعاذة، وآمين، وإذا قال: سمع الله لمن حمده قال: ربّنا ولك الحمد(١٩٤).

قد تلعبُ الرّوايات التي تستند إلى القائمة/العلامة List/sign accounts كذلك بشكل أكبر، دوْراً طائفيّاً كما هو بيّنٌ في الحديث الإمامي الذي يجمعُ بين سلاسل (تبدو غير مُترابطة) الشعائر الطّقسيّة وبين الهويّة

---

(١٩٣) الحر العاملي، م.م.، ٦: ٢٧٤-٧٩٤٨ و٦: ٢٨٢-٧٩٧٤.

(١٩٤) عبد الرزّاق، م.م.، ٢: ٥٧-٢٥٩٨. كلّ هذه الأقسام الأربعة المذكورة هاهُنا هي أقسام الصّلاة. وسيُناقَشُ القسم الأوّل في الفصل الثّالث. والثّاني (الاستعاذة) هو قولُ «أعوذُ بالله من الشّيطان الرّجيم» قبل ابتداء التّلاوة أثناء الصّلاة. ويُحيلُ الثّالث (آمين) على قول آمين بعد نهاية التّلاوة الأولى أثناء الصّلاة. والإحالة الرّابعة هي تلك اللّحظة أثناء الصّلاة التي يستوي فيها المُصلّي قائماً قبل السّجود.

الشّيعيّة من بينها «القيام بدورات صلاة تدوم واحداً وخمسين يوماً، البسملة جهراً، دُعاء القنوت قبل الركعة[١٩٥]، سجدة الشّكر، ولباس الخاتم في اليد اليُمنى»[١٩٦]. تجتمعُ هذه الرّوايات بفضل استعمالها للقائمة بوصفها المحور الرّئيس لنقل الخبر.

التّفسيرُ والقصص الكتابيّة: إنّ الشكلين السرديّين الأخيرين هما صريحان تماماً. إذْ تُشرّع الأحاديث التّفسيريّة للمواقف الفقهيّة وذلك باستعمال الآيات القرآنيّة حيثُ توفرُ الرّوايات الكتابيّة تفسيرات متأصّلة في مثال الأنبياء السّابقين والجماعات. وفي حال المُسكرات تبدأ العديد من الرّوايات بسورة المائدة: ٩٠[١٩٧] وتُقدّمُ شرحاً شبيهاً بما يلي:

تلا النبي وهو على المنبر يعني آية ذكر فيها الخمر، [المائدة: ٩٠]: قال: فقام إليه أبو وهب الجيشاني فسأله عن المزر، قال: وما المزر، قال: شيء يُصنع من الجب، قال: فقال النبي: «كلّ مسكر حرام»[١٩٨].

يوسّع قول الرّسول في الأخير منظور سورة المائدة: ٩٠ إلى ما يتعدّى العنب والخمر ليشمل كلّ المُسكرات بأنواعها. أمّا القصص

---

(١٩٥) يُحيلُ ذلك على مرحلة الصّلاة التي تلي التّلاوة حينما ينحني المُصلّي ويضع كفّيه على ركُبتيه.

(١٩٦) أُخذ هذا التّقليد عن المجلسي، **بحار الأنوار**، ٨٥: ٨٤-٢٨. وكما ناقشت الأمر في هذا الفصل فإنّي أجتنبُ بعامّة **الخُلاصة الوافية للأحاديث** للمجلسي على أساس أنّه بجمعُ ببساطة كلّ النّصوص الموجودة مع قليلٍ أو من دون تمييزٍ البتّة. إذ تُحيلُ سجدة الشّكر على سُجودٍ خاصّ بالشّكر يقومُ بها الشّيعة مع انتهاء كلّ صلاة مفروضة. انظر على سبيل المثال الكليني، م.م.، ٣: ٣٢٦-١٨ و٣: ٣٤٤-٢٠.

(١٩٧) «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

(١٩٨) البيهقي، **السّنن الكبرى**، ٨: ٥٠٧-١٧٣٦٥.

الكتابيّة التي تتعلّق بالمُسكرات عامّة فترتكز على تجربة نوح مع العنب بعد الطّوفان:

إنّ نوحا حين أمر بالغرس كان إبليس إلى جانبه، فلمّا أراد أن يغرس العنب قال: هذه الشجرة لي، فقال له نوح: كذبت، فقال إبليس: فما لي منها؟ فقال نوح: لك الثلثان، فمن هناك طاب الطلا على الثلث[١٩٩].

نُلاحظُ هنا أنّ تحريم الخمر قد عاد إلى عصر نوح الذي كان على علم بمشاكل الشّراب المستمدّ من العنب. ويصلُ الرّاوي (نعني الباقر في هذاً الموضع) القصّة بمُشكلٍ ذي أهمّيّة معاصرة للقرن الثاني/الثّامن الخاصّ بالجماعة الإماميّة، ونعني بالوضعيّة الفقهيّة للتّلعة.

الهُويّات النّاشئة

بدأ هذا الفصلُ بمُناقشة مُشكل علميّ متأخّرٍ يؤرّخُ بأمانةٍ للأحاديث خلال القرن الثّاني/الثّامن. ومن المؤسف أنّ هذه الرّوايات قد تعلّقت رأساً بمسائل طقسيّة تتناقضُ مع التّطوّرات الدّينيّة والسّياسيّة التي كانت ذات قيمة مخصوصة في نظر مؤرّخي المرحلة المُبكّرة. وإذ نُعلنُ عن هذه الهوّة الفاصلة بين المصادر المُتاحة وأهداف الدّارسين المحدثين، فإنّه توجدُ حاجةٌ مخصوصة لتطوير التّقنيات التي تسمحُ باستنتاج هذه الحقائق التاريخيّة انطلاقاً ممّا يبدو نُصوصاً لا تاريخيّة.

ويُفصّل هذا الفصلُ مُقاربة تُركّزُ على بنية وشكل جوامع أخبار واسعة. أوّلا، تنتظمُ الأحاديثُ على أساس جُغرافيّ لتحديد تلك التي

(١٩٩) الحر العاملي، م.م.، ٢٥ : ٢٨٦-٣١٩٢٢. التّلعة شرابٌ مُخمّر يُعدُّ إثر تغلية ثُلثي كمّية عصير العنب. وسُنناقشُ ذلك بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل الخامس.

وقع تداولها خلال القرن الثاني/الثّامن بالكوفة، المكان الأمّ لولادة العديد من الجماعات الشّيعيّة. ثانياً، تخضعُ هذه النّصوص الكوفيّة إلى مقارنة ثُلاثيّة الأبعاد تُركّزُ على اعتماد أشخاصٍ ذوي سُلطة، على سلاسل العنعنة وعلى أساليبها الرّوائيّة. وقد وقعت البرهنة على تعويل هذه الجماعات الطّائفيّة على النّشوء الكامن لهويّة مُستقلّة. وبعبارة أخرى، تتميّزُ جماعةٌ ما بمطالبتها بالولاء الواضح لأفرادها (كما هو مُمثّلٌ في تملّكها المخصوص لذوي السّلطة وللرّواة) وبتأكيد نوعٍ من الثّقة الفكريّة (كما هو بيّنٌ في استعمالها لأشكالٍ سرديّة مميّزة).

يُطبّق الفصلان الثّالث والخامس منهجيّة المُقارنة هذه على ثلاث عيّنات دراسيّة من الشعائر الطّقسيّة: البسملة، القنوت وتحريم المُسكرات. وتبدأ كلّ واحدة بجردٍ فقهيّ لمُشكل ما من وجهة نظر المذاهب السّنّيّة الأربعة (المالكي، الحنفي، الشافعي والحنبلي) ومدرستي الفقه الشيعيّتين (الإماميّة والزّيديّة). وسيكون ذلك مشفوعاً بتحليلات مُقارنة ثلاث وصفناها آنفاً. وعلينا الإشارة إلى أنّ هذه المُقاربة لا تستطيعُ أن تُحدّد تاريخاً مضبوطاً لتشكّل الهُويّات الطائفيّة. وبدلا من ذلك بإمكانها أن تُقدّم لنا إطاراً زمنيّا عامّا لنشأتها. وذلك ما يسمحُ في المُقابل بتقييم مصداقيّة رواتها المُسجّلة في المصادر غير المُعاصرة والتاريخيّة والقائمة على البِدع (كما ناقشها الفصلُ الأوّل)، وهي ١) التي تؤرّخُ لجماعة إماميّة مُستقلّة خلال القرن الثّاني/الثامن، و٢) تُعلنُ أنّ الزّيديّة نشأت خلال القرن الثّاني/الثّامن عبر ظُهور سُلالتين شيعيّتين مختلفتين (البتريّة Batrism والجاروديّة).

الباب الثّاني

عيّناتٌ دراسيّة

الفصل الثالث
بسم الله

البسملة

كيف صلّى النّبيّ؟ قد نعتبرُ منذ الوهلة الأولى أنّه من السّهل الإجابة على هذا السّؤال. وفوق كلّ اعتبار، إنّ الصّلاة اليوميّة هي رُكنٌ من أركان الحياة العمليّة في الإسلام، وعلى مثل هذا الأمر أن يكون محفوظاً في كُتب الحديث الإسلاميّة. وتُصوّر الأحاديثُ في عديد الحالات بالفعل صلوات النّبيّ وبعض القادة البارزين في المرحلة المُبكّرة. غير أنّ هذه الرّوايات هي في الغالب مُتناقضةٌ مع الطّرائق المُختلفة في وصف بعض مراحل الصّلاة والاختلاف حول إدراج البعض الآخر. وقد دُوّن هذا الاختلاف في المواقف الفقهيّة للمدارس السّنّية الأربع والمدرستين الشّيعيّتين، وهي التي اهتمّ بها هذا البحث. ولمْ تُحتسب بعض أهمّ الاختلافات وأكثرها وُضوحاً (مثال وضع الأيدي) من بين المكوّنات الأساسيّة للصّلاة[٢٠٠]. وفي المُقابل تُعدُّ

(٢٠٠) تنتظمُ الصّلاة بحسب «ركعات» خاصّة بكلّ حركة أو قولٍ. ويوجدُ عددٌ مختلفٌ للركعات ضروريٌّ في كلّ واحدة من الصّلوات الخمس اليوميّة: تتضمّن صلاة الفجر=

القراءةُ ذات أهمّيّة حاسمة، وذلك باعتبار الأخطاء التي تؤدّي إلى نتائج خطيرة على المستوى الديني من شأنها أن تجعل من الصّلاة بالكامل غير مقبولة. ولا عجب إذن حينما ندرك أنّ الفقهاء يُكرّسون أجزاءً كاملةً للقراءة، مشيرين إلى مسائل خاصّة بالبنية والاختيار. أيّ السّور (مفرد سُورة) القرآنيّة ينبغي قراءتها خلال المرحلتين الأوّليّتين من الصّلاة؟ هل من الضّروريّ قراءة سُورة كاملةٍ أم أنّ بعض الآيات كافية؟ هل ينبغي أن تُقرأ هذه الفُصول القرآنيّة جهراً أم سرّاً؟

يُركّزُ هذا الفصل على مُشكل من هذا القبيل، ونعني ما تعلّق بضرورة استهلال القراءة بقول «بسم الله الرّحمن الرّحيم» (ونُشير إليها باسم البسملة باستمرار)[٢٠١]. وهو مُنقسمٌ إلى قسمين. يوفّرُ الأوّلُ سياقاً فقهيّا خاصّاً بالخصومة حول البسملة وذلك بتفحّص آراء ستّة من أشهر المدراس الفقهيّة السّنّيّة والشّيعيّة (ونعني بذلك الحنفيّة، المالكيّة، الشافعيّة، الحنبليّة، الإماميّة والزّيديّة). ويُطبّق الثّاني مُقاربة منهجيّة، وقع توصيفها في الفصل الثّاني، على الأحاديث الكوفيّة المتعلّقة بالبسملة والمأخوذة عن مختارات الأحاديث السّنّيّة والشّيعيّة. ويخلصُ

=على ركعتين، وصلاة الظّهر وصلاة العصر وصلاة العشاء على أربع ركعات وصلاة المغرب على ثلاث ركعات. انظر .Tabbarah, Spirit, 129-36

(٢٠١) صاغت الأحاديث الفقهيّة الإسلاميّة مُدوّنة ضخمة من الأعمال التي تتعاطى مع قراءة البسملة في سياق الصّلاة. وفي ما تبقّى من الفصل، يُحيل كلّ ذكر لـ«مُشكل البسملة» تحديداً على قراءة البسملة في مُستهلّ **الفاتحة** في المرحلة الأولى من الصّلوات الخمس اليوميّة. وتتضمّن المشاكل الأخرى التي ناقشها الفقهاء: قراءة البسملة قبل النّص القرآني الثّاني المنتدب في الركعتين الأوّليتين من الصّلاة، قراءة البسملة إذا كان النّص الثّاني الذي انتدبه المُصلّي يمتدّ على سورتين، وقراءة البسملة خلال الركعة الثّانية واللاّحقة.

الفصلُ بالكشف عن استتباعات النّتائج التي حصلنا عليها بخصوص صلاحيّة الرّوايات القديمة للتّشيّع المُبكّر.

السّياق الفقهيّ

تتضمّن المُجادلات الفقهيّة حول منزلة البسملة مُشكليْن. يتعلّق الأوّلُ بعلاقة الآية بالنّصوص القرآنيّة. وعلى الرّغم من وجود اتفاقٍ عامّ حول ورودها في سورة **النّمل**: ٣٠ بوصفها جُزءاً لا يتجزّأ من الوحي، إلاّ أنّ الفُقهاء يختلفون في منزلتها على رأس كلّ سورة[٢٠٢]. احتفظ البعضُ بالموقف القائل إنّ البسملة الاستهلاليّة هي الآية الأولى من كلّ سورة، بينما دافع الآخرون على أنّها تُعلنُ ببساطةٍ عن نهاية سورة وابتداء سورة أخرى. ويُركّزُ المُشكل الثّاني المُثير للنّزاع على استعمال البسملة خلال الصّلاة اليوميّة. وتحديداً، حول ما إذا كانت جُزءاً من القراءة، وإذا ما قبلنا بذلك، هل ينبغي أن تُقرأ جهراً أم سرّاً؟ ويحدّدُ الموقف الفقهيّ بخصوص المُشكل الأوّل إلى حدّ كبيرٍ شكل مُقاربته للثّاني. إذا ما تأكّد أنّ البسملة هي الآية الأولى من **الفاتحة** (السّورة الأولى)، فمن الصّعب بالتالي تبرير إقصائها من الصّلاة. فلم يعُد يتعلّق الأمرُ بقراءتها وإنّما **بأسلوب** قراءتها (الجهر مقابل السّرّ). وفي المقابل، إذا ما لم تُعتبر البسملة جُزءاً من الفاتحة، فإنّ للفقيه حُرّيّة في التّعاطي مع المشاكل من قبيل الإدراج أو سرّية/جهرية القراءة.

في القسم اللاّحق، سأعمل على اكتشاف الاستراتيجيّات الفقهيّة المركزيّة المعتمدة من طرف المدارس الفقهيّة السّتّة في مناقشتها

---

(٢٠٢) استمدّت البسملة من سورة النّمل: ٣٠ «إنّه من سُليمان وإنّه بسم الله الرّحمان الرّحيم». هذا الأمر مقبولٌ لدى كلّ المدارس الفقهيّة.

للبسملة. ولا يُعيّنُ ذلك على أنّه جردٌ شافٍ لكلّ مدرسة وإنّما هو بالأحرى خُلاصة واسعة لمناهجها في الحجاج والمواقف التي انتهت إلى تفضيلها. وفي واقع الأمر، وُجدت درجة متميّزة من التّرفّع في صُفوف كلّ مدرسة وذلك حتّى يستطيع الفقيه المُبتكرُ بناء مفاصل حُججه بالكامل.

الحنفيّة

على الرّغم من أنّ الحنفيّين لا يدرجُون البسملة الاستهلاليّة في نصّ القرآن، فإنّهم يقرأونها سرّاً مع بداية كلّ شعيرة صلاة. ويُعلن الكثير من الفقهاء الحنفيين عن هذا الرّأي في أوصافٍ موجزةٍ للشعيرة من دون أن يقدّموا الكثير عن أسلوب مُعاضدة الدلائل النصّيّة(٢٠٣). والمزيد من الأبحاث المفصّلة موجودة في: ١)الأعمال الفقهيّة الشّاملة التي تروي الأحاديث عن النّبيّ (من بين القادة الأوائل الآخرين)(٢٠٤) و٢) الأعمال التفسيريّة التي تتقصّى النّتائج الفقهيّة لبعض المقاطع القرآنيّة المخصوصة. وهذه الأخيرة هي بشكل مخصوص هامّة إذ تقومُ على مركزيّة الدّلائل التاريخيّة عن تصنيف النّصّ القرآني في تعاطي المدارس مع البسملة.

في **أحكام القرآن** يُوضّح أحمد بن علي الجصّاص موقفاً حنفيّا من البسملة يستندُ أساساً على الحُجج القرآنيّة(٢٠٥). ويبدأ بالإشارة إلى أنّ

---

(٢٠٣) من أجل حالات تمثيليّة انظر الطّحاوي، **مُختصر**، ٢٦. القدوري، **مُختصر**، ٢٧.

(٢٠٤) أوّل هذه الأعمال نجد الشيباني، **كتاب الآثار** (١٩٦٥)، ١٥٢-٣. يُقدّم لنا الشّيباني سلسلة من الأحاديث التي تؤيّدُ سرّيّة البسملة، لكنّه لا يُناقشُ منزلتها من آيات القرآن ويُقدّم لنا حُججا منطقيّة أو هو يعترفُ بتناقض بداهاتها النّصيّة.

(٢٠٥) الجصّاص، **الأحكام**، ١: ٨ و١: ١٣-١٥. حول حُجّة تختلفُ قليلاً عن ذلك وظهرت بعد قرنين من الزمن لدى المرغيناني، انظر **الهداية**، وهو شرحٌ **لمُختصر**=

البسملة لم تكن في الأصل موضوعة في بداية كلّ سُورة[٢٠٦]. ووقع الاتفاق بشكل شامل على أنّ النّبي قبل أن نزل عليه وحي سورة النّمل: ٣٠ قد استهلّ كلّ سورة بالقول: «بسم ربّك»، وهي مأخوذة من الوحي المُبكرّ (نعني بذلك سورة العلق: ١)[٢٠٧]. وبهذا يُصبح موقع البسملة الاستهلالي على رأس كلّ سورة قرآنيّة ناتجا عن تطوّر لاحقّ، وهو مُجرّد انعكاس لاختيارات بعض الصّحابة. فلو كانت البسملة الاستهلاليّة جُزءاً لا يتجزّأ من كلّ سورة لتحدّث عنها النّبيّ منذ بداية رسالته. وأمّا أنّه تبنّى اتفاقا حول قراءتها في مرحلة متأخّرة من حياته، فذلك دليلٌ قويّ ضدّ منزلتها من القرآن. وعلى الرّغم من أنّ الجصّاص يعتبر هذا الخطّ التّاريخيّ للبُرهان كافيا لتبرير الموقف الحنفي، فإنّه يعترفُ بالآراء المُضادّة لدى المدارس الفقهيّة المُنافسة ويُصنّفها ضمن الاختلافات الجهويّة. حيثُ وُصف أهل الكوفة بأنّهم أشدّ المُدافعين عن إدراج البسملة الاستهلاليّة في القرآن، بينما وُصف أهل البصرة بأنهم من مُناصري الإقصاء[٢٠٨].

=القُدوري. ويبدأ البحث بتلخيصٍ للحالة الخاصّة بجهريّة البسملة، والتي تُركّزُ على حديثٍ نبويّ مُقتبسٍ وعلى رأيٍ (منقولٍ عن الشّافعي) يُفضّلان القراءة الجهريّة في ركعات الصّلاة. ويرفضُ المرغيناني هذا الدّليل مؤوّلاً الرّوايات التي قام فيها النّبيّ بقراءة جهريّة بوصفها علامة على أنّه المُعلّم. وبعبارة أخرى، وحده مُحمّد من قرأ البسملة جهراً وذلك بناء على قدراته على التعليم قصد تثبيت استعمالها مع بداية كلّ قراءة أثناء الصّلاة. ولم يكن يقصدُ بذلك أن يكون إقراراً عامّا بجهريّة قراءتها. وينتهي القسمُ بسلسلة أحاديث مرويّةٍ عن أنس بن مالك، تُقرّرُ أنّ النّبيّ «لم يقرأ البسملة جهراً» (**الهداية**، ١ : ٢٠١).

(٢٠٦) الجصّاص، **الأحكام**، ١ : ٨. انظر كذلك الدّاني، **البيان**، ٢٣١.

(٢٠٧) سورة العلق: ١ «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ».

(٢٠٨) الجصّاص، **الأحكام**، ١ :٨؛ الدّاني، **البيان**، ٢٣١.

يعودُ الجصّاص بعد ذلك إلى القراءة أثناء الصّلاة اليوميّة مؤكّداً على الموقف الحنفي مُحبّذاً في ذلك سرّية البسملة. وقد نتج عن هذا المنظور عدّة انتقادات من قِبل المدارس الفقهيّة المقابلة التي اتهمت الحنفيّة بعدم الانسجام الدّاخلي(٢٠٩). أمّا الشّافعية (وبدرَجة أقلّ، المالكيّة) فقد أشارت إلى المُمارسة الحنفيّة المتمثلة في قراءة آية من الفاتحة (نعني البسملة) سرّاً بينما تُقرأ بقيّة الآيات جهراً(٢١٠). ويُجيب الجصّاص عن هذا الاتهام بمُلاحظة معقولة من وجهة نظر المذهب الحنفي مفادها أنّه لا يوجدُ تناقضٌ بين بسملة سرّيّة وفاتحة جهريّة. وإذ نأخذ بعين الاعتبار أنّ الآية والسّورة هي وحداتٌ نصّيّةٌ مُستقلّة، فإنّ أسلوب قراءة الواحدة لا يؤثّر مُباشرة على الأخرى. ويذكُر الجصّاص كذلك مجموعةً واسعةً من الأحاديث التي تؤيّدُ في الوقت نفسه سرّيّة البسملة وجهريّتها. لكنّ مصداقيّة هذه الأخيرة توضع على محكّ السّؤال على أساس مصداقيّة سلسلة من ١. الدّلائل العقليّة و٢. التناقضات الدّاخليّة(٢١١). ويخلصُ إلى أنّ ترجيح الدّليل الموثوق به يؤيّدُ سرّيّة البسملة مع بداية كلّ قراءة.

يتوازى بحث الجصّاص في البسملة مع عدد من الأعمال التّفسيريّة الحنفيّة التي تُساعدُ على تأكيد اهتمام المدرسة بتأكيد نزاهة (رؤيتها الخاصّة لـ) النّصّ القرآني(٢١٢). ويوافقُ أبو اللّيث السّمرقندي (تُوفّي سنة

---

(٢٠٩) المُجادلة الإماميّة ضدّ الحنفيّة مثلا تُركّزُ على التّعارض بين إدراج المدرسة للبسملة في الصّلاة وإقصائها من القرآن. وسيناقشُ هذا الأمر لاحقاً بأكثر تفصيل في هذا الفصل.

(٢١٠) هذا أمرٌ خاصٌ بصلاة الصّبح وصلاة العشاء حيثُ تكونُ فيهما القراءة في الركعتين الأوّليتين جهراً.

(٢١١) الجصّاص، **الأحكام**، ١ : ١٣-١٥

(٢١٢) بالطّبع يُمثّل الجصّاص جُزءاً من التقليد التفسيري وفي ذلك نجدُ كتابه **أحكام** مبنيًا على طريقة شروحات القرآن.

٣٩٣/١٠٠٢؟) مثلاً تأويلات الآية ٨٧[٢١٣] من سورة الحجر (هي آية ذكرت بشكل دائم من قبل المدارس الأخرى) التي تميّزُ بوضوحٍ بين البسملة والفاتحة[٢١٤]. يُغفل تعليقه في مُفتتح الفصل، الآية بأكملها حتى من دون مُناقشة علاقتها المُمكنة مع النّصّ القرآني. في المُقابل، يتّبعُ محمود بن عمر السّمرقندي (تُوفّي سنة ٥٣٨/١١٤٤) الجصّاص في ادّعائه أنّ البسملة الاستهلاليّة تعني عادة نهاية سورة وبداية سورة

---

(٢١٣) يعتقد أغلب المفسرين من أهل السنة والشيعة أنّ الحجر: ٨٧ («وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ(٨٧)لاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِنْهُمْ وَلاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ») تحيل على الفاتحة. وفي التفسير، يقدم الطبري ثلاث تأويلات مختلفة: الأول يقول في إنها يُمكن أن تحيل على أطور السبع سور في القرآن، وهي عادة ما تعادُ لأنها تحتوي على أمثال وعبر. الثاني، يربط فيه الآية بالفاتحة. والثالث، يبيّن فيه أن الآية يمكن أن الآية يمكن أن تحيل على سبع من محاسن القرآن. ويقبل الطبري بوجهة النظر الثانية على أنها الصحيحة (الطبري، **تفسير**، ٤: ٦٤٦-٤٨). ويضيف القرطبي أن الآية يمكن أن تحيل على القرآن ككلّ والذي يمكن أن ينقسم إلى سبعة أقسام (**الجامع**، ١٠: ٥٤-٥). وفي الآخير يقبل هو بدوره التأويل الشائع على أنها تحيل على الفاتحة. وفي الواقع، يؤكد أغلب مفسري السنة والشيعة وجهة النظر هذه. وحول مصدر خاص بالسنة انظر فخر الدين الرازي، **التفسير**، ٦: ١٤٦-٨. تُناقش هذه الأعمال بشكل معلن المشكل، ولكنْ توجد كذلك العديد من النصوص الفقهية التي تؤكّد ببساطة التأويل وتحيل على الفاتحة بوصفها «سبعا من المثاني». وفي الواقع، كل فقيه مذكور في هذه الدراسة يقبل ضمنيا أو بشكل معلن المنظور القائل باحتواء سورة الفاتحة على سبع آيات استنادا إلى الآية ٨٧ من سورة الحجر. وبما أن الشافعي يحتسب البسملة من آيات الفاتحة ولا تفعل ذلك المالكية (انظر لاحقا)، فإن المدرستين تقسّمان بقية الآيات بشكل مختلف وذلك حتى تستيجيب لشرط السبع. ويلخّص روبن هذه الإمكانات، لكن خلاصته بشأن التأويل المبكر غير مقنعة ("Exegesis", 141-56).

(٢١٤) السّمرقندي، **التفسير**، ٢: ٢٢٤-٥.

أخرى[٢١٥]. وحتّى التّفسيرات غير الحنفيّة تعترفُ بمركزيّة القرآن في الخطاب الحنفي حول البسملة[٢١٦].

يقوم الموقف الحنفي فوق كلّ شيء ١) على الدّلائل التاريخيّة بخُصوص النّصّ القرآني، ٢) على الأحاديث التي تؤيّدُ سرّيّة البسملة. أمّا الأولى فاستُعملت لتبرير رفض المنزلة القرآنيّة للبسملة الاستهلاليّة، بينما تسمحُ الثّانية بدمجها في إطار أدعيةٍ مصاغة تُردّدُ بين افتتاح الصّلاة وابتداء القراءة. وكما سنرى بيّناً في الفصل لاحقا، انتُقد أنصار المذهب الحنفي من قِبل المالكيين وذلك لسماحهم باستعمال قولٍ غير قرآنيّ أثناء القراءة، ومن قبل الشافعيين وذلك لرفضهم الأحاديث التي تفضّلُ جهريّة البسملة.

المالكيّة

يتّفق الفقهاء المالكيّون مع الحنفيّين على أنّ البسملة الاستهلاليّة ليست جُزءاً من الفاتحة، لكنّهم بدلا من قراءتها سرّاً مع بداية الصّلاة، يتخلّون عنها ويبدأون القراءة بالآية: «الحمد لله ربّ العالمين» (سورة الفاتحة: ٢)[٢١٧]. وهُم يعتمدون في هذا المنظور على خطّين في البُرهان. الأوّل يستندُ إلى البداهة النّصّيّة (نعني بذلك الأحاديث التي تتعاطى مع النّصّ القرآني ومع شكل الصّلاة اليوميّة)، بينما يستندُ الثّاني على تقاليد العيش داخل المدينة (العمل)[٢١٨].

---

(٢١٥) السّمرقدني، **الكشّاف**، ١: ٢٥.

(٢١٦) انظر مثلا ابن كثير، **تفسير** (١٩٦٦)، ١: ٣١.

(٢١٧) أعتمدُ هاهُنا على نظام الترقيم الكوفي وهو اليوم مُحكّمٌ في صفوف غالبيّة العالم الإسلامي. أمّا نظام الترقيم المدني الذي احتفظ به المالكيّون فيأخذُ بهذه الآية في سورة الفاتحة: ١ بدل سورة الفاتحة: ٢.

(٢١٨) حول البحث الشامل لأصول وتطوّر العمل داخل المدينة وكذلك حول نقد المنفعة=

وُجد التعبير الأوّل عن الدليل النّصيّ في كتاب **الموطّأ** لمالك بن أنس، الزّعيم المؤسّس لمدرسة الفقه المالكيّة(٢١٩). ويذكُر مالك روايتين تصفُ لنا النّبيّ والخلفاء الثلاثة الأوائل وهو يبدؤون القراءة أثناء الصّلاة بالآية الثّانية من سورة الفاتحة. ويوجدُ حديثٌ ثالثٌ يمجّدُ الفاتحة على أنها بخاصة سورةٌ مُباركة (قارناً إيّاها بالآية ٨٧ من سورة الحجر(٢٢٠).) لكنّه لا يُدرجُ البسملة بوصفها آية من آياتها. ونجدُ مُقاربةً شبيهة تُقدّمها **المُدوّنة الكُبرى** لسحنون(٢٢١) (تُوفي سنة ٢٤٠/٨٥٥) التي تُقدّم تقريرين يُبيّنان أنّ النّبيّ بدأ القراءة بالقول «الحمد للّه ربّ العالمين»(٢٢٢)، وتقريراً ثالثاً يبيّنُ أنّ الخلفاء الثلاثة الأوائل «لم يقرأوا البسملة حينما

=منها بوصفها مصدراً فقهيّا، انظر El Shamsy, Tradition , 10-14 وكذلك ٣٣-٤٦. وانظر كذلك Dutton, "Sunna," 1-31 وبخاصّة ٥-١٤. فالدّليلُ النصّي يعني «أوّلا» المنظور الأوّل الذي صيغ بشكل مُعلنٍ من قبل الفقهاء المالكيين في أعمالهم الفقهيّة. ولكنْ، وكما يُبيّنُ الشّمسي، يقومُ الدّليلُ «الثّاني» على العمل، وهو الخطّ المُهيمن على البُرهان في الخطاب الفقهي المالكي (*Tradition, 42-3*).

(٢١٩) مالك بن أنس، **الموطّأ** (رواية سويد بن سعيد) (١٩٩٤)، ٨٥-٦. تصدير النصّ المنقول عن محمد الشّيباني [**الموطّأ**، (رواية محمّد الشيباني) (٢٠٠٣)، ٦٠] ويحيى بن يحيى الليثي [(١٩٩٦)، ١ : ١٣٦] يبني موقفاً مُماثلاً بالأساس من خلال استعمالهم للحديث الحواري كما سُنناقشُه لاحقاً في هذا الفصل. ويوجدُ بحث شبيه بهذا الشّكل الرّوائي لدى سحنون، **المدوّنة**، ١ : ١٨٦.

(٢٢٠) حول تأويل هذه الآية انظر الهامش ١٤ في هذا الفصل.

(٢٢١) سحنون، **المدوّنة**، ١ : ١٨٦. كان سحنون فقيهاً أصيلَ القيروان لعب دوراً أساسيّا في نشر المذهب المالكي بشمال إفريقيا وإسبانيا خلال القرن الثّالث/التّاسع. ولمزيد التّعرّف على سحنون، انظر محمّد الطّالبي، *The Encyclopaedia of Islam (New Edition), (EI2), s.v. Sahnùn.*

(٢٢٢) انظر البيهقي، م.م.، ٢؛ ابن ماجه، **السنن**، ١ : ٢٦٧. وفي الحديث الثّاني، ذُكر الخُلفاء الثّلاثة الأوائل إلى جانب النّبيّ.

بدأوا الصّلاة»[٢٢٣]. ومع أنّ سحنون يُدرك إمكان الالتباس، فإنّه يُشدّدُ على أنّ البسملة (في هذه الحالات) لم تُقرأ «لا سرّاً في ذاتها ولا جهراً»[٢٢٤]. وستذكُر كلّ المُجادلات المالكيّة اللاّحقة حول هذا المُشكل الأحاديث المذكورة من قِبل مالك وسحنون بوصفها دليلاً واضحا ونهائيّا عن المُمارسة الأصليّة للنّبيّ.

واتّسع مجالُ الدّليل النّصّي المالكي عبر الزمن خارج حُدود القراءة أثناء الصّلاة ليشمل العلاقة بين البسملة والنّصّ القرآني. مثالُ ذلك، في كتاب **الاستذكار**، خلال القرن الخامس/الحادي عشر، يُقدّمُ الفقيه ابن عبد البرّ سلسلة من التفسيرات عن حُضور البسملة في النّسخ الأولى من القرآن[٢٢٥]. ثمّ يذكر بعد ذلك عددا متنوّعا من التقرير (لم يُذكر من قبل مالك أو سحنون) يصفُ فيه مُحمّد «الحوار» (يُشار إليه في الغالب من خلال «الحديث الحواريّ») الذي يجري أثناء شعيرة الصّلاة بين الله والمُتعبّد تكونُ فيه كلّ آية من سورة الفاتحة مُحدّدة إجابة مُصاغة عن سؤال إلهيّ مخصوص[٢٢٦]. وفي هذه الأحاديث، لا يحتسبُ النّبيّ البسملة على أنّها جُزءٌ من الفاتحة ولكنّه ما يزالُ يذكُرُ سبع آيات (كما هو مطلوب في الآية ٨٧ من سورة الحجر) وذلك بوضع «آية توقّف» بين كلمتي **عليهم** و**غير** في الآية السّابعة من سورة الفاتحة. ذلك هو

---

(٢٢٣) انظر مالك بن أنس، **الموطّأ**، (١٩٩٤)، ٨٥.

(٢٢٤) سحنون، **المُدوّنة**، ١ : ١٨٦.

(٢٢٥) ابن عبد البر، **الاستذكار**، ٢ : ١٥٤.

(٢٢٦) **صحيح مسلم**، ١ : ٢٩٦-٣٨ و١ : ٢٩٧. يذكرُ مالك هذا الحديث في نُسخ الموطّأ المنقولة عن يحيى بن يحيى اللّيثي ومحمّد الشّيباني، ولكن في سياق البحث في جهريّة أو سرّيّة قراءة المُصلّي في عدد من الصّلوات فحسبُ. انظر مالك بن أنس، **الموطّأ**، (١٩٩٦)، ١ : ١٣٦ والمصدر نفسه، **الموطّأ**، (٢٠٠٣)، ٦٠.

الاتفاق الحاصل في التّرقيم الذي يعودُ إلى قراءة القرآن بالمدينة وسوريّة[٢٢٧] والبصرة، في مُقابل الكوفة ومكّة حيثُ تُحتسبُ البسملة على أنّها آيةٌ[٢٢٨]. ويستنتجُ ابن عبد البرّ أنّه لا يوجدُ أيّ أساس سمعيّ لإدراج البسملة في الفاتحة إذا علمنا أنّ السّورة تحتوي بعدُ على سبع آيات مُرقّمة بوضوح[٢٢٩]. وإذ هو يُعارضُ الأحاديث التي ذكرها مالك وسحنون، يعتبرُ ابن عبد البرّ أنّ الحديث الحواريّ هو الدّليل الأقوى والأكثر استدلالا على صلاحيّة الموقف المالكي[٢٣٠].

الخطّ الثّاني (والأكثر تشدّداً) للبُرهان المالكي على إقصاء البسملة من سورة **الفاتحة** يؤكّدُ على الحديث الحيّ بالمدينة. ولا يستدعي مالك نفسه هذا الدّليل بشكل مُعلنٍ، ولكن تجدر المُلاحظة أنّه يُعوّلُ في الغالب بشكل حصريّ على الأخبار المرويّة والمحفوظة من قِبل سلسلة الرواة البصْريّة[٢٣١]. ويشرحُ دوتون Dutton هذه الحقيقة الطّريفة بحسب الموقف المتمثّل في «أنّه لم توجد أحاديث حول هذه المشاكل بالمدينة

---

(٢٢٧) حول النّصّ السّوريّ، انظر الجدول ١ ؛ .Spitaler, Die Versz?hlung , 31

(٢٢٨) يحتسبُ القرّاء الكوفيّون والمكّيون البسملة على أنها الآية الآولى ولم يُدرجوا الفصل بين **عليهم** وغير. وذُكر هذا الجدال حول احتساب الآيات لدى القُرطبي (**الجامع**، ١ : ٩١-١٠٧) والطبرسي (**الجوامع**، ١ : ١٥-٦). ويُركّزُ الدّاني على هذا المُشكل الخاصّ باحتساب الآيات بعامّة حينما لخّص بإيجازِ الفُروقات الخاصّة بسورة الفاتحة (**البيان**، ٢٣١).

(٢٢٩) ابن عبد البرّ، **الاستذكار**، ٢ : ١٧٢-٣.

(٢٣٠) حول تفضيل ابن عبد البار للحديث الحواريّ انظر **الاستذكار**، ٢ : ١٥٤. وحول الأمثلة عن دلائل أخرى وعن أحاديث أخرى، سواء تلك التي تُساندُ المنظور المالكي أو هي ضدّه، انظر ابن عبد البار، **الاستذكار**، ٢ : ١٧٣-٤ و١٧٩-٨٢.

(٢٣١) يرى الشامسي في تأسيس السّلطة المعياريّة للعمل على أنّها القوّة المُحرّكة في تشكيل **الموطّأ** (*Tradition*, 31- 2 و٤٢-٣).

لأنّه لم تُوجد حاجة إلى ذلك»[٢٣٢]. وبعبارة أخرى، زوّدتنا النّصوصُ البصْريّة بتحقيقٍ مُستقلّ خاصّ بالشعيرة (حذف البسملة) التي قُبلتْ بشكل أوسع في المدينة من دون أن تحتاج البتّة إلى تناقُل الأحاديث. وفي الوقت الذي قد يكونُ فيه من الصّواب القول إنّ روايات أهل المدينة في عصر مالك لم تقرأ البسملة، فإنّه وجدت بعضُ الرّوايات المدنيّة التي وقع تداولها وأيّدت قراءتها[٢٣٣]. وقد كان مالك بلا شكّ واعيا بتناقض الدّليل النّصّي لكنّه اختار تحديداً الرّواياتِ البصْريّة لأنّها في المستوى نفسه التي تقفُ عنده المُمارسات المدنيّة **خلال فترة حياته**. ويشدّدُ الشامسي على هذا التّوجّه، مؤكّداً على اعتقاد مالك في أنّ السّلطة المعياريّة لم تكن قائمة على التقارير الخاصّة بأقوال النّبيّ، وإنّما على ممارسة خاصّة بالجماعة التي تُقيم في المدينة بعامّة[٢٣٤]. إنّ التّباين

---

(٢٣٢) Dutton, "Sunna," 19، الهامش ٦٨. وفي *Origins* يُكرّر دوتون هذه النّقطة، وكتب مُعتبراً أنّ البسملة كانت واحدة من الشعائر «التي لم تُدوّن في الأصل داخل إطار **الحديث** بل كانت خلاف ذلك معروفةً بعامّة في صُفوف النّاس ومفهومةً على أنّها ذات أصولٍ تعود إلى زمن النّبيّ. غير أنّ بعض الشعائر الأخرى، على الرّغم من أنّها مُدوّنة في **الأحاديث** الأصليّة... فإنّها لم تُمارس من قبل رُواتها لأنّها لم تُمثّل السّنّة. وبعبارة أخرى، إمّا أنّها كانت حالات استثنائيّة أو أحكاماً مُبكّرة تغيّرت لاحقاً، أو أنّها آراء صغيرة الشأن كانت ذات وزنٍ صغير، وهي وإن انحدرت عن النّبيّ، ظلّت على الرّغم من ذلك أقلّ تفوّقا مقارنة مع الأحكام الأخرى التي انحدرت كذلك عن النّبيّ» (Dutton, Origins , 45).

(٢٣٣) بعضُ الأمثلة عن الأحاديث المدنيّة التي تؤيّد بعامّة قراءة البسملة جهراً تتضمّنُ عبد الرزاق، **المصنف في الحديث**، ٢: ٥٩ وابن أبي شيبة، **المصنف**، ١: ٣٦١. وحول الرّوايات المدنيّة التي تتحدّث عن زيارة مُعاوية للأراضي المُقدّسة والتي تُحبّذُ جهريّة البسملة، انظر الشافعي، **الأمّ**، ١: ٢١٢-٣ و البيهقي، **السنن الكبرى**، ٢: ٧٢.

(٢٣٤) El Shamsy, Tradition، 42-3.

الظّاهر بين ممارسة أهل المدينة والرّوايات المدنيّة هو ما خلق فجوةً أمام المدارس المُتنافسة لمساءلة نزاهة موقف أهل المدينة المتمثّل في«العمل بوصفه مصدراً للفقه»[٢٣٥].

اتبع عددٌ من الفقهاء المالكيّين خطّ البرهان الذي يعودُ إلى السّلطة المعياريّة للمُمارسة العمليّة لأهل المدينة وذلك بغاية إيجاد مُؤالفة بين التناقضات التي يحتوي عليها الدّليلُ النّصيُّ[٢٣٦]. مثالُ ذلك، في كتاب **النّوادر والزّيادات**، يُشيرُ ابن أبي زيد[٢٣٧] (تُوفّي سنة ٣٨٦/٩٩٦) إلى التّقارير التي تتحدث عن قراءة عدد متنوّع من أوائل القادة للبسملة سواءً كان ذلك جهراً أثناء الصّلاة أم سرّاً[٢٣٨]. ولكنّهُ يُلاحظُ أنّ هذه الرّوايات مُتناقضةٌ مع الأحاديث التي تتساوى في حجم صدقها، مُبرهناً على ضرورة الامتناع عن البسملة[٢٣٩]. وإذ يأخذ في الحسبان هذه الوضعيّة المُلتبسة، يخلصُ ابن أبي زيد إلى أنّه على الدّليل النّصيّ أن يوضع جانباً لصالح مبدأ العمل المدني الذي يرفضُ البسملة أثناء الصّلاة،

---

(٢٣٥) يُشيرُ الشامسي إلى أنّ هذا النّهج في نقد مالك قد تزعّمهُ طلبته: محمّد الشّيباني والشّافعي (م.م.، ٤٨-٥٤). وفصّل هذا الأخير القولَ في موقفه بوضوحٍ في كتاب **الأمّ** بخصوص اختلافات آرائه مع مالك.

(٢٣٦) يشدّدُ الشامسي على مركزيّة توجّهه نحو الخطاب الفقهي المالكي (*Traditions, 37-46* وتحديداً ٤٢-٣). وفي المُقابل، يُبرهنُ دوتون على أنّ العمل كان دائماً أكثر سلطانا من الدّليل النّصيّ ("Sunna", 8).

(٢٣٧) هو فقيه مالكيّ أشعريّ بارزٌ من القيروان، ولعب دوراً محوريّا في نشر المالكيّة في شمال إفريقيا. وحول دراسة تفصيليّة عن حياته، انظر رسالة الدّكتوراه غير المنشورة لسعيد رحمان بعنوان **الأفكار الفقهيّة والكلاميّة لابن أبي زيد القيرواني**.

(٢٣٨) ابن أبي زيد، **النّوادر**، ١: ١٧٢-٣. وعلى الرّغم من أنّ ابن أبي زيد يُحيلُ على الآراء الفقهيّة للقادة ويعني المعرفة بالحديث النّصّي، إلاّ أنّه لا يذكُرها بالتّفصيل.

(٢٣٩) م.ن.، ١: ١٧٢.

ويعتبرُها علامة غريبة أن تعني [البسملة] نهاية سورة وابتداء الأخرى[٢٤٠]. ونجدُ دليلاً مُماثلاً تقدّم به أبو بكر بن العربي (تُوفّي سنة ١١٤٨/٥٤٢)[٢٤١] الذي واجه بعمق التناقضات الموجودة بالرّواية النّصية، مُبيّنا أنّ الرّواية الحيّة للمدينة هي أفضل مؤشّر على مُمارسة سليمة وأقوى حجّة على صلاحيّة المنظور المالكي[٢٤٢].

يتمسّك أنصار المذهب المالكي بأنّ البسملة لا ينبغي أن تُقرأ مع ابتداء سورة الفاتحة في المرحلة الأولى من الصّلوات المفروضة. وهم يعتمدون على استعمالٍ أوسع للدّلائل النّصيّة التي تتأسّس على قراءة القرآن على الطريقة المدنيّة/السّوريّة/البصْريّة[٢٤٣]، على تفسير الآية ٨٧ من سورة الحجر، وعلى الحديث الحواريّ. وحينما وُوجهت بالأحاديث المُقابلة التي تقدّمت بها المدارس الفقهيّة الأخرى (مثال الشافعي لاحقا)، استعمل الفقهاء المالكيّون إحدى الاستراتيجيّتين، فإمّا وصفوها بأنّها ضعيفة ولا يُعتدّ بها (مثال ابن عبد البرّ، القرطبي[٢٤٤] -تُوفّي سنة

---

(٢٤٠) م.ن.، ١ : ١٧٣. إذا كان الامتناعُ عن البسملة قد عكس في الواقع مبدأ العمل المدني، فإنّه وُضع موضع مُساءلة من طرف عددٍ من الفقهاء الشّافعيين والزّيديّين (انظر ما يأتي لاحقاً في هذا الفصل). إنّ الهجومات الطّائفيّة ضدّ السّنّة هي التي هاجمت الموقف المالكي المُتمثّل في أنّ البسملة قد أضيفت إلى النّصّ القرآني عن طريق الصّحابة أو اعتُمدت عن طريق الرّسول لتقسيم السّور. وتتّهم المجادلات الشّيعيّة بخاصّة أهل السّنّة على أنّهم تخلّوا عن نزاهة النّصّ وذلك بأن تركوا المجال لإمكان تدخّل الإنسان.

(٢٤١) هو علاّمةٌ مالكيٌّ من إشبيلية بالأندلس. انظر *EL2, s.v. Ibn 'arabi (J. Robson).*

(٢٤٢) ابن العربي، **أحكام**، ١ : ١٨-١٩.

(٢٤٣) ما تزالُ هذه القراءة بيّنةً في النّصّ القرآني لورش المُنتشر بشمال إفريقيا.

(٢٤٤) يروي القُرطبي ثلاثة آراء حول البسملة: ١. هي أوّل آية في كلّ سورةٍ (موقف الشّافعي)؛ ٢. هي غريبةٌ عن القرآن باستثناء الآية ٣٠ من سورة النمل (الموقف المالكي)؛ و٣. هي الآية الاستهلاليّة في سورة الفاتحة لكنّها محذوفة من بقيّة السّور.=

١٢٧٣/٦٧١)، أو تخلّوا عنها على أساس السّلطة المعياريّة لمبدأ العمل المدني (مثال ابن أبي زيد، ابن العربي).

وبناء على منظورهم المتمثّل في أنّ البسملة هي غريبةٌ عن سورة الفاتحة، لا يوجدُ أيّ سبب لأنصار المذهب المالكي لإدراجها في الصّلاة أو مُناقشة مسألة قراءتها جهراً أم سرّا[٢٤٥].

الشافعيون

على خلاف الفقهاء المالكيّين والحنفيّين يؤيّدُ الفقهاء الشّافعيّون البسملة على أنّها أوّل آية من سورة الفاتحة ويقرأونها جهراً في ركعات الصّلاة الجهريّة وسرّاً في ركعات الصّلاة السّريّة. وتسعى دلائلهم إلى التنقّل في الفضاء الفاصل بين عددٍ واسعٍ من الأحاديث المُتعارضة. فالأدلّة النّصّيّة المُقابلة إمّا أنّها أُوّلت بشكلٍ يُساندُ منظور الشّافعي أو أنّها رُفضت بواسطة نقدٍ قريبٍ لسلاسل العنعنات.

ونعثُر على تناول شافعيّ نوعيّ[٢٤٦] للبسملة لدى علي بن مُحمّد

=يُمثّل الموقف الثّاني (المنسوب إلى مالك بن أنس) أكثر قوة وذلك لاستناده (بما يتناقضُ مع الحدس) إلى عدم التّوافق المستمرّ بين العلماء. ويبرهنُ القُرطبي بالخُصوص على أنّ النّصّ القرآني ينبغي أنْ يُحقّق من خلال بعض المعارف وتواتُر العنعنة. وإذا ما لم يوجد توافقٌ حول ما إذا كانت آيةٌ ما أو عبارة جزءاً من القرآن، فلا ينبغي بالتّالي أن نعتبرها جُزءاً لا يتجزّأ من النّصّ. وقد أُردف هذا الدّليل إذن بتأويلٍ للحديث الحواريّ المذكور لابن عبد البارّ (القرطبي، **الجامع**، ١ : ٩٣-٤).

(٢٤٥) حول التحليل المالكي للمُشكل الذي تكونُ فيه البسملة مسموحاً بها لكنّها مكروهة، انظر شرح ابن المنيّر الإسكندري حول نصّ **الكشّاف** للزّمخشري، ١ : ٢٢-٤٥.

(٢٤٦) نُوقش المُشكل كذلك من قِبل محمّد بن إدريس الشّافعي في كتابه **الأمّ**. واستُمدّت العديد من براهين الماوردي في الواقع من الشّافعي من بينها ١) الأحاديث النّبويّة التي=

الماوردي (ت. ٤٥٠/١٠٥٨) في كتابه **الحاوي الكبير**[٢٤٧]. يبدأ القسم الأساسي بتأكيد البسملة على أنّها الآية الأولى تقريباً في كلّ السّور القرآنيّة (ما عدا سورة براء)، ولكنْ مع التّذكير بأنّ هذا المنظور لا يقومُ على دليل النّصّ الاستدلالي[٢٤٨]. وفي عبارات عمليّة، يعني ذلك أنّ المُشكل يظلُّ مفتوحاً على الجدل وعلى تقابل الآراء التي يُمكنُ أن تُفصَل من دون خوفٍ من إمكان استبعادها. يُلخّص الماوردي بالتّالي ثلاثة دلائل على استبعاد البسملة من النّصّ القرآني. أوّلاً هو يتحدّثُ عن حديثٍ بدأ فيه النّبيّ والخليفتان الأوّلان صلاتهم بقراءة الآية الثّانية من سورة الفاتحة[٢٤٩]. ويُفسّرُ ذلك بأنّ هذه الرّواية اعتُمدت من طرف المذهبين الحنفي والمالكي مع الآية الأولى من سورة العلق وذلك

=تتمسّك بالبسملة أثناء الصّلاة؛ ٢) البهرج الخاص النّصوص التي تُقرّرُ أنّ القراءة تبدأ بالقول: «الحمد للّه ربّ العالمين» على أساس أنّه يُحيلُ على اسم مُبكّرٍ للفاتحة. إنّ الاهتمام العامّ للمدارس في التشبّث الشّديد بنزاهة النّصّ القرآني قد انعكس في الأقسام الأخيرة لمبحث الشّافعي حيثُ يبيّنُ أنّ الفاتحة (شأنُها شأن أيّة سورة أخرى) ينبغي أن تُقرأ من أوّلها إلى آخرها مع كلّ حرفٍ في المكان الأصليّ الذي أعلنه الله. فلا يُمكن أن يتغيّر نظام الآيات، وإنّ آية منسيّة لا يُمكنُ أن تُقرأ خارج ذلك النّظام، ولا يُمكن لآياتٍ من سُور مختلفة أن تُدرج بشكل اعتباطيّ بشكل حُرّ من قبل الفرد (**الأمّ**، ١: ١٠-٤).

(٢٤٧) الماوردي، **الحاوي**، ٢: ١٠٤-٩. إنّ **الحاوي** هو شرحٌ **للمُختصر** لإسماعيل بن يحيى المزني، وهو تلميذُ الشّافعي الذي قضّى أكثر وقت من عُمره في مصر ويُعدُّ واحدا من أبرز الفقهاء الشّافعيين الأوائل. وعُرف بآرائه المُستقلّة (*EI2, S.v. Al-Shâfi'i (Hcffening)*). ويوجدُ بحث من هذا القبيل حول البسملة في **المجموع** للنّووي، ٢: ٢٩٠-٣١٣ **والمُهذّب** للشّيرازي، ١: ٢٤٢-٣.

(٢٤٨) الماوردي، **الحاوي**، ٢: ١٠٥.

(٢٤٩) م.ن.، ٢: ١٠٥.

للتأكيد على أنّ البسملة لم تكن في الأصل جُزءاً من القرآن. وحينما أوحى اللّه بالآية الأولى من سورة **العلق** (الإعلان الأوّل)، بدلا من أن يُوصي النّبيّ بقراءة البسملة، أمرهُ بقراءة «باسم ربّك»[٢٥٠]. وإذا كان اللّه قد قصد أن تبدأ كلّ سُورة بالبسملة، فلماذا إذن لم يُعلن عن ذلك مع ابتداء الوحي الأوّل [سورة العلق]؟ ثانياً، يذكُر الماوردي دليلا[٢٥١] مفادُه أنّه على نصّ القرآن أن يقوم على الإجماع حتّى يُقصي كلّ عدم اتفاق حول آية من النّصّ القرآني[٢٥٢]. ثالثاً، يتحدّثُ عن خطّ بُرهانيّ (يرجعُ إلى الحنفيّة والمالكيّة) يرتكزُ على عددٍ من الآيات في سُورٍ قرآنيّة مخصوصةٍ[٢٥٣]. ويُؤكّدُ المُدافعون على هذا الموقف على أنّ احتساب البسملة الاستهلاليّة بوصفها جُزءاً من كلّ سورةٍ هو أمرٌ من شأنه أن يتناقض مثلا مع الإجماع حول سورة الإخلاص التي تحتوي على أربع آيات[٢٥٤].

وبعد أن عرض هذه الدّلائل المُتعارضة، يُفصّل الماوردي موقف الشّافعي. ويبدأ بذكر سبعة أحاديث نبويّة تؤكّدُ منزلة البسملة من الفاتحة[٢٥٥]. كما يتحدّثُ عن سلسلة روايات تاريخيّة تُصوّرُ التّجميع الأصلي للقرآن. وبشكل مخصوص، يعلنُ على أنّ القرآن العثماني احتوى على البسملة مع ابتداء كلّ سورةٍ ويُؤكّدُ أنّ قبولها النّهائي في

---

(٢٥٠) م.ن.، ٢: ١٠٥.

(٢٥١) انظر الهامش رقم ٤٥ في هذا الفصل.

(٢٥٢) م.ن.، ٢: ١٠٥.

(٢٥٣) م.ن.، ٢: ١٠٥.

(٢٥٤) م.ن.، ٢: ١٠٥.

(٢٥٥) م.ن.، ٢: ١٠٥-٦.

صفوف غالبيّة العالم الإسلامي شكّل إجماعاً حول منزلتها القرآنيّة[٢٥٦]. وإذ هو يعودُ إلى حُجج المدارس المُتنازعة (أنظر الفقرة الأخيرة)، يبيّن الماوردي أنّ الأحاديث التي تقول إنّ القراءة بدأت بالقول «الحمد للّه ربّ العالمين» كانت ببساطة تحدّدُ الفاتحة[٢٥٧]. فلم يكن المقصودُ منها أن تُؤخذ حرفيّاً[٢٥٨]. إنّه يعترفُ بأنّ البسملة لم تكنْ حاضرةً في المراحل الأولى من الوحي، لكنّه يتخلّى عن أهمّية تلك النّقطة على أساس أنّ أوجُها عديدة للإسلام أضيفت في مرحلة متأخرة من حياة النّبيّ[٢٥٩]. وأخيراً، يُشيرُ إلى أنّ ترقيم الآيات هو مسارٌ لزجٌ حتّى أنّ البسملة لم تكنْ مُحتسبةً من بين آيات كلّ سورةٍ، أو أنّها ارتبطت في الأصل بالآية التي تتبعُها في كلّ نصّ[٢٦٠].

وفي ما تعلّق بالقراءة، يجد الماوردي (شأنُه شأن بقيّة الفقهاء الشّافعيّين) نفسه أقلّ توترا في البرهنة على جهريّة البسملة في الصّلوات

---

(٢٥٦) يعترفُ الماوردي بالحُجج المُضادّة التي تُبيّن أنّ البسملة استُعملت فحسبُ في المخطوطات القرآنيّة المُبكّرة وذلك لتمييز سُور مُختلفة، ولكنّه يُجيبُ على ذلك مُبيّناً أنّه إذا كانت الآية قد كُتبت مع النّصّ، فإنّها كانت حتماً مُعتبرةً بمثابة الجُزء من النّصّ. (م.ن.، ٢: ١٠٥-٧).

(٢٥٧) بعبارة أخرى، عُرفت **الفاتحة** في الأصل بالآية «الحمد لله ربّ العالمين». وحول مزيد البحث في هذا المُشكل، انظر .Jeffery, Material

(٢٥٨) الماوردي، **الحاوي**، ٢: ١٠٨.

(٢٥٩) م.ن.، ٢: ١٠٨.

(٢٦٠) م.ن.، ٢: ١٠٨. استُعمل البُرهان عينُه ضدّ الحُجّة القائلة إنّ تفسير الآية ٨٧ من سُورة الحجر يُقصي ضرورةَ البسملة من الفاتحة وذلك حتّى نُحافظ على القول إن عدد الآيات في هذه السّورة هو سبع. ويُلاحظُ الماوردي أنّه يوجدُ تداخُلٌ مُتنوّعٌ بين الآيات من شأنه أن يُطبّق لبُلوغ العدد المطلوب، ولا يُوجدُ إجماعٌ حول أيّ منها هو الأصلحُ. وحول هذا الأمر انظر الهامش رقم ٢٩ من هذا الفصل.

الجهريّة (نعني بذلك الفجر والمغرب والعشاء) وسرّيّة البسملة في الصّلوات السّرّيّة (نعني بذلك الظّهر والعصر). أوّلا، هو يذكُرُ ثلاثة أحاديث تصفُ النّبيّ وهو يقول البسملة جهراً أو سرّاً[٢٦١]. ثمّ يُلاحظ من بعد ذلك أنّ الأسلوب الأبسط للمُصالحة بين هذه النّصوص التي تبدو مُتناقضةً هو التمييز بين الصّلوات استناداً إلى طبيعة قراءتها[٢٦٢]. وينحدرُ هذا الاستنتاج طبيعيّاً عن الإدراج الشّافعي للبسملة في القرآن، والذي يُمكنُ أن يُفسّر السّبب الذي جعل عدداً قليلاً من الفقهاء الشّافعيّين يشعُرون بكونهم مجبرين على الإشارة إلى المُشكل بالتّفصيل.

يُبيّنُ الشّافعي أنّه لا بدّ أن تُقرأ البسملة في بداية الفاتحة في الصّلوات الواجبة لأنّها جُزءٌ لا يتجزّأ من النّصّ القرآني. وعليه، لا بدّ ألاّ يكون اختلافٌ بين قراءة البسملة وبقيّة الفاتحة. إذْ تُقرأ السّورة بالكامل جهراً وسرّاً بحسب الصّلاة والركعة المعنيّة فيها[٢٦٣]. يقفُ الفقهاء الشّافعيّون عن وعيٍ ضدّ المالكيّين وينتقدون بشدّةٍ إقصاءهم للبسملة الاستهلاليّة من نُصوص القرآن[٢٦٤].

---

(٢٦١) م.ن.، ٢: ١٠٨-٩.

(٢٦٢) م.ن.، ٢: ١٠٩.

(٢٦٣) حول الآراء الشّافعيّة القليلة التي تتمسّكُ بسرّيّة البسملة في كلّ الصّلوات، انظر البغوي، **شرح**، ٢: ٢٣٧-٤٠.

(٢٦٤) إضافة إلى استراتيجيّة الماوردي في إعادة تأويل الأحاديث التي تبدو في صالح المذهب المالكي، يُهاجم بعض أنصار المذهب الشّافعي الأحاديث (التي لم يذكرها الماوردي)، التي تُسجّلُ مرحلة بعينها خلال فترة خلافة مُعاوية أخذ فيها على عاتقه مُهمّة أعطاه إيّاها سُكّان المدينة تتعلّق بخُصوصيّات صلاته من بينها الامتناعُ عن البسملة (الشّافعي، **الأمّ**، ١: ٢١٠). ويعتبرُ النّووي مثلا تلك الرّواية دليلاً على أنّ **أنصار المُهاجرين** بالمدينة قرؤوا في الأصل البسملة في كلّ سورة (بما في ذلك الفاتحة) أثناء كلّ الصّلوات الواجبة. ويستنتجُ أنّ المُمارسة المدنيّة في زمن النّبيّ=

قامت الأبحاث حول البسملة الاستهلاليّة بالنّسبة إلى المدارس الفقهيّة الثلاث بالأساس على التّحقّق من علاقتها بالنّصّ القرآني. إذا كانت البسملةُ الآية الأولى من سورة الفاتحة (المنظور الشّافعي)، فإنّ إدراجها بالتّالي في الصّلاة وأسلوب قراءتها حُجّة بديهيّة في حدّ ذاتها. وفي المُقابل، إذا كانت علامة معتمدةً لتقسيم السّور فحسب (الموقف الحنفي والمالكي)، فإنّ إدراجها في الصّلاة هو أمرٌ إشكاليٌّ. تفتقرُ المُناقشات الحنبليّة للبسملة إلى الوُضوح المنطقيّ هذا، إذْ يُحاولُ أنصارها التّنقّل بين التّناقضات الظّاهرة بين المنظورات كما تبيّن مع الزّعيم المؤسّس لهذه المدرسة أحمد بن حنبل.

تأسّست مقاييس الموقف الحنبلي من خلال الأعمال التي تحتفظُ بحشدٍ من رُدود ابن حنبل على الأسئلة التي تتعاطى مع المشاكل الخاصّة بفقه العبادات وبالمذهب. وعلى الرّغم من أنّ هذا التبادل القائم على السّؤال-و-الجواب نادراً ما يحتوي حُججا نصّيّة مُعلنة، فإنّه يحُيل ضمنيّا على مدوّنة واسعةٍ من الأحاديث تناقلها الرّواة. وحينما سُئل عن البسملة، أكّد ابن حنبل على منزلتها من القرآن بوصفها مستهلّ كلّ سورة[٢٦٥] ويوافقُ الحنفيّين على أنّه ينبغي قراءتها سرّاً في ركعات الصّلاة السّرّيّة والجهريّة[٢٦٦]. لكنْ يوجدُ مشكلٌ يتعلّقُ بالاتّساق

=اختلفت عن ممارسة أهل المدينة خلال فترة مالك ولم تكن إلاّ سهواً عن البداهة النصّيّة (النّووي، **مجموع**، ٢: ٣٠٠).

(٢٦٥) احتُفظ بالمعلومات المُتشابهة حول هذا المُشكل في كتاب **المسائل** لابن حنبل (المدينة، ٢٠٠٤)، ٢: ٥٣٥-٦ وأحمد بن حنبل، **المسائل** (١٩٩٩)، ١١٢-١٣.

(٢٦٦) ابن حنبل، **المسائل**، (المدينة ٢٠٠٤)، ٢: ٥٣٦؛ **المسائل** (١٩٩٩)، ١١٢-١٣.

هاهُنا[٢٦٧]. وإذ هم يُناقضُون الحنفيّين الذين أدرجوا البسملة في صُلب الابتهال السّرّي مع ابتداء كلّ قراءة أثناء الصّلاة، يعتقدُ الحنابلةُ (أو على الأقلّ ابن حنبل) أنّها جُزءٌ من الفاتحة. فكيف يُمكن بالتّالي تبريرَ قراءة جُزءٍ من الفاتحة سرّاً والآخر جهراً؟ لا يبدو أنّ ابن حنبل قد تعاطى مع المُشكل مُباشرة في أيّ من رُدوده.

الحلُّ المُمكن لهذا الحرج (وهو الذي حصل على تأييدٍ مُعتبرٍ في صُفوف الفقهاء الحنابلة) قدّمه أبو يعلى مُحمّد بن الحُسين (ت. ٤٥٨/ ١٠٦٥)، والذي كتب:

«وهي [البسملة] بعضُ آيةٍ في سُورة **النمل** وآيةٌ تامّةٌ في نفسها، وليست بآية في فاتحة الكتاب، ولا من غيرها من السّور»[٢٦٨].

وبعبارة أخرى، إنّ البسملة الاستهلاليّة هي آيةٌ قرآنيّةٌ مُستقلّةٌ، ذات مكانةٍ مُستقلّة، لا تنتسبُ إلى سُورةٍ بعينها. وهو بذلك يسمحُ بقراءةٍ سرّيّة للبسملة في كلّ مرحلةٍ من مراحل الصّلاة تاركاً المجال مفتوحا لاتهام المدرسة بعدم الاتّساق. إذا قُرئت الفاتحة بالكامل جهراً في ركعة جهريّة من الصّلاة وسرّاً في ركعة سرّيّة من الصّلاة، فإنّ البسملة هي وحدة نصّيّة تقوم قراءتها (السّرّيّة) على مجموعة قواعد مُختلفة. ومثل هذا الموقف يحلُّ العديد من التّناقُضات المنسوبة إلى ابن حنبل ويسمحُ للمدرسة ١) بقبول البسملة الاستهلاليّة على أنّها من القرآن، ٢) بتمييز قراءتها (دائماً سرّاً) عن قراءة الفاتحة.

إنّ أكثر التّحاليل الحنبليّة تفصيلاً وتناسُقاً حول المُشكل هي التي

---

(٢٦٧) حول بحث من هذا القبيل عن المُشكل في منوال **الفقه** الحنبلي المعياري، انظر الخرقي، **مُختصر**، ٢٠.

(٢٦٨) أبو يعلى، **الجامع الصّغير**، ٣٩.

فصّلها ابن قُدامة (ت. ٦٢٠/١٢٢٣) في كتابه **المُغني**[٢٦٩]. يبدأ البحث بتأكيد إجباريّة قراءة الفاتحة أثناء الصّلاة[٢٧٠]. وكان ذلك مشفوعاً بسلسلة الأحاديث التي إمّا أنها ١) ترفضُ بوضوح جهريّة البسملة أو ٢) تصفُ النّبيّ وهو يقرأ البسملة (وإن كانت لا تشرحُ طبيعة القراءة)[٢٧١]. ويستنتجُ ابن قُدامة أنّ البسملة السّرّيّة تُؤلّف بين تناقُض ظاهريّ بين الرّوايات التي لم يسمع فيها الصّحابة النّبيّ يقرأ البسملة وتلك التي يُعلّمُهم فيها حول إدراجها في الصّلاة[٢٧٢]. وفي تعاطيه مع الدّلائل النّصيّة المتعارضة يُقدّمُ ابن قُدامة شكلين مختلفين من النّقد. يُدمجُ الأوّل الحُجج الخطابيّة المتأصّلة في الجذر العربي لفعل «قرأ»، والذي (كما يُبيّنُ) يُمكنُ أن يُحيل إمّا على قراءة جهريّة أو على قراءة سرّيّة[٢٧٣]. ويتمثّل الثّاني في نقد معياريّ لسلاسل العنعنة ذات العلاقة بالأحاديث التي تُساندُ جهريّة البسملة[٢٧٤].

وعلى العكس من النّصوص السّنّيّة للمدارس الفقهيّة، وحده ابن قُدامة يعودُ إلى علاقة البسملة بالنّصّ القرآني **بعد** مُناقشة دورها في الصّلاة. التّحليل هاهُنا موجزٌ ويُركّز أساساً على الحديث الحواريّ (المذكور آنفاً) الذي وقع تأويله على أنّه دليلٌ استنتاجيٌّ ضدّ إدراج البسملة في الفاتحة. بيد أنّ ذلك لا يُقصي نهائيّاً إدماج الجُملة في

---

(٢٦٩) **المغني**، .II, 2: 30-4

(٢٧٠) م.ن.، ٢ : ٣٠.

(٢٧١) م.ن.، ٢ : ٣١. حول الأحاديث التي يذكُرها، انظر البيهقي، **السنن الكبرى**، ٢ : ٦٥-٦ ؛ النسائي، **السنن** (١٩٣٠)، ١ : ١٣٣-٤.

(٢٧٢) م.ن.، ٢ : ٣١.

(٢٧٣) م.ن.، ٢ : ٣٢-٣.

(٢٧٤) م.ن.، ٢ : ٣٢-٣.

القراءات أثناء الصّلاة(٢٧٥). وفي الأخير، يعترفُ ابن قُدامة بعدم اليقين العميق حول المُشكل، حتّى أنّه يعترفُ بأنّ آراء أحمد بن حنبل حول المُشكل هي مُتناقضةٌ(٢٧٦). لكنّ اهتمامه الرّئيس في هذا القسم هو التأكيد على استعمال البسملة في الصّلاة بدلا من الخوض في موقعها من القرآن.

يُركّز الفقهاء الحنابلة في سؤال البسملة على قراءتها جهراً أم سرّاً. وذلك تناقُضٌ صارخٌ مع المدرستين المالكيّة والشّافعيّة اللتين تتعاطيان مع القراءة على أنّها نتيجة ثانويّة للخُصومة حول منزلة الآية من النّصّ القرآني. وتتمسّك أغلب المواقف الحنبليّة بأنّ البسملة هي آيةٌ مُستقلّة قائمة الذّات منفصلة عن الفاتحة(٢٧٧). وللتدليل على ذلك، يذكُرُ الحنابلة عدداً كبيراً من الأحاديث ويُبيّنون أنّ دليلهم الفقهي هو الأفضلُ للمُؤالفة بين أيّة تناقُضات ظاهريّة.

---

(٢٧٥) م.ن.، ٢: ٣٢.

(٢٧٦) م.ن.، ٢: ٣٣-٤. إذ هو يكتُب في القرن السّادس/الثّاني عشر، لا يُشيرُ أبو يعلى بن مُحمّد بن مُحمّد بن الحُسين إلى المُشكل في **كتاب التّمام**.

(٢٧٧) بينما تحدّ النّصوص الفقهيّة الحنبليّة المُنتقاة أعلاه بعامّة مُناقشاتها لمُشكل الصّلاة، تشتغلُ الأعمال التّفسيريّة (الحنبليّة وغير الحنبليّة) على تصوّرات المدرسة بشكل أكثر مُباشريّة. يتفق ابن كثير الذي هو مفسّرٌ خلال القرن الثّامن والذي هو على الرّغم من كونها شافعيّ الفقه اشترك الحنابلة في علم الكلام القائم على الحديث. وقد يكونُ ذلك هو ما أثّر على الصّورة التي له عن الفاتحة والتي تبدأ بتلخيص لوصلٍ مُمكن بين البسملة والقرآن، وتستنتجُ مع الإقرار الحنبلي العامّ بأنّها «آية مُستقلّة مع ابتداء كلّ سورة [لكنّها] ليست جُزءاً منها» (ابن كثير، **التّفسير** (١٩٩٦)، ١: ٣٠).

الإماميّون

يؤكّد الإماميّون عامّة على الأساس القرآني للبسملة الاستهلاليّة ويؤيّدون بعامّة (وإن لم يكن ذلك بالإجماع) جهريّة قراءتها أثناء الصّلاة. وتُركّزُ الأعمال الفقهيّة الإماميّة بشكل حصريّ تقريباً على مُشكل القراءة تاركةً الجدل حول إدراج البسملة (أو استبعادها) من الفاتحة إلى مجال **الاختلاف**(٢٧٨) والأعمال التّفسيريّة. وسنتفحّصُ في القسم المُوالي عملَيْن للفقيه الإمامي الشّهير مُحمّد بن الحسن الطّوسي (ت. ٤٦٠/ ١٠٦٧)، واحدٌ هو ورقةٌ دعويّة فقهيّة رسميّة، والآخر هو منوالُ **اختلافِ** بعينه. ويخلصُ القسمُ إلى مسح موجزٍ للأعمال التفسيريّة الإماميّة التي تُفصّلُ تأويلاتٍ مُبتكرة للآية ٤٦ من سُورة **الإسراء**(٢٧٩) والآية ٨٧ من سورة **الحجر** قصد تأييد جهريّة البسملة.

يؤكّدُ الطّوسي في **النّهاية** على منزلة البسملة من النّصّ القرآني ويُدافعُ على جهريّة قراءتها(٢٨٠). وهو يطرحُ المُشكل أوّلا في وصفه للصّلاة، مُبيّناً أنّ البسملة تسبقُ الفاتحة وُجوباً والسّورة (التي اختارها المُصلّي) التي تتلوها مُباشرةً في الركعتين الأوّليّتين من الصّلاة(٢٨١). ثُمّ يُعلنُ من بعد ذلك على أنّ القراءة الثّانية في الصّلوات النّوافل (التي لا يُحتاجُ فيها إلى سُورة كاملة) «ينبغي أن تبدأ مع موضع الاختيار

---

(٢٧٨) كانت تلك هي الأعمال التي حدّدت مواقف عديد المدارس الفقهيّة حول المُشكل المطروح. فقد عُينت بوضوح بغاية الدّفاع عن مدرسة خاصّة بكاتب ما ضدّ هجومات المُنافسين/المُعارضين.

(٢٧٩) سورة **الإسراء**: ٤٦. «وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً».

(٢٨٠) الطّوسي، **النّهاية**، ١: ٣٠٢-٣.

(٢٨١) م.ن.، ١: ٣٠٣.

[للمُصلّي]» بدلا من البسملة(٢٨٢). ونتيجةُ ذلك هاهُنا أنّ البسملة هي أوّل آية في كلّ سُورة قرآنيّة. وحتّى وإن كان الطّوسي يُدافعُ عن جهريّة البسملة في كلّ صلاة، فإنّه يعتبرها فرضا (على خلاف الواجب) ويسمحُ للمُصلّين (في بعض الحالات) بتمتمتها في صوتٍ لا هو سرّيّ بالتّمام ولا هو مسموعٌ من قِبل المُلاحظين المُحيطين(٢٨٣). لعلّ ذلك كان امتيازاً لمُساعدة الإماميّين على تجنّب الاضطهاد على أيدي الحنفيّين الذين أنجزوا البسملة سرّاً في كلّ الصّلوات(٢٨٤).

نجدُ فحْصاً أكثر تفصيلاً حول العلاقة بين البسملة والنصّ القرآني عند الطّوسي في **الخلاف**، وهو عملٌ يُفصّلُ الاختلافات بين الشّيعة الإماميّين وخُصومهم السّنّيين. ويبدأ القسمُ بالدّفاع عن الموقف الإمامي المُتمثّل في أنّ البسملة هي الآية الاستهلاليّة من كلّ سُورةٍ (بما في ذلك الفاتحة) على أساس «إجماع المذهب»(٢٨٥)، وحديثٍ نبويّ روته أمّ سلمة (ت. ٥٩-٦٠/٦٧٩-٦٨٠)(٢٨٦)، وحديثيْن إماميّين عن الباقر(٢٨٧) والصّادق(٢٨٨). نعودُ إلى القراءة حيث يُعلنُ الطّوسي أنّ جهريّة البسملة

(٢٨٢) م.ن.، ١: ٣٠٣.
(٢٨٣) م.ن.، ١: ٣٠٣.
(٢٨٤) حول العرض الشّبيه لدى الزّيديّين، انظر العلوي، **الجامع**، ٢: ٥٣.
(٢٨٥) الطّوسي، **الخلاف**، ١: ٣٢٨-٣٠.
(٢٨٦) وُجد حديثٌ من هذا القبيل لدى الشّيرازي، **المُهذّب**، ١: ٢٤٣ والبيهقي، م.م.، ٢: ٦٥-٢٣٨٣ و٢: ٦٦-٢٣٨٥.
(٢٨٧) حول هذا الحديث، انظر الطوسي، **الاستبصار**، ١: ٣٥٦-٧-٣؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ٣٦: ٥٨-٧٣٤١؛ الكليني، **الكافي**، ٣: ٢١٣-٢.
(٢٨٨) حول هذا الحديث، انظر الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ٢: ٦٩-١٩؛ الطوسي، **الاستبصار**، ١: ٣٥٦-٧-٢؛ الحر العاملي، م.م.، ٦: ٥٨-٧٣٤٠، الكليني، **الكافي**، ٣: ٣١٢-١.

هي إجباريّة في ركعات الصّلاة الجهريّة فحسبُ. أمّا في ركعات الصّلاة السّريّة، فإنّها مُستحبّةٌ، لكنْ، يُمكن للمُصلّي أن يختار قراءتها سرّاً[٢٨٩]. والدّليلُ على هذا الرّأي مأخوذٌ من الاتفاق الفقهي الإمامي مع حديث عن الصّادق[٢٩٠].

يذكرُ الطّوسي في بحثه آراء أشهر فقهاء السّنّة من بينهم مؤسّسو المدارس الفقهيّة المالكيّة والشّافعيّة والحنبليّة والحنفيّة. وإذ يفعلُ ذلك، يضعُ الإماميّة في إطار فقهيّ أشمل ويُهاجمُ (في بعض المُناسبات) آراء المدارس الفقهيّة المنافسة. إنّ هدفه الأوّل هم الحنفيّون لأنّهم استبعدوا البسملة من القرآن مع ابتداء كلّ سُورة. ونضربُ مثالاً على ذلك، هو ينقدُ عُبيد الله بن الحُسين الكرخي (ت. ٣٤٠/٩٥١)، وهو حنفيٌّ شهيرٌ من بغداد، وذلك لإقراره بأنّ البسملة هي آيةٌ قائمة بذاتها مع ابتداء كلّ سُورة، وهو ما كان موجودا في النّصّ القرآني العُثماني[٢٩١]. ويُلاحظُ الطّوسي أنّ ذلك يُناقضُ مُباشرةً رأي أبي حنيفة (ت. ١٥٠/٧٦٧) الذي «لم يعتبرها آية لا في الفاتحة ولا في آية سُورة أخرى»[٢٩٢].

---

(٢٨٩) الطّوسي، **الخلاف**، ١: ٣٣١.

(٢٩٠) م.ن.، ١: ٣٣٢. وحول هذا الحديث، أنظُر الطوسي، **تهذيب**، ٢: ٦٨-١٤؛ الحر العاملي، م.م.، ٦: ٥٧-٧٣٣٦ و٦: ١٣٤-٧٥٤٣؛ الطوسي، **الاستبصار**، ١: ٣٥٨-١؛ الكليني، م.م.، ٣: ٣١٥-٢٠؛ الطبرسي، **المستدرك**، ٤: ١٨٦-٤٤٩٤.

(٢٩١) م.ن.، ١: ٣٣٠. يُوجد المقطعُ الذي يُذكرُ فيه الكرخي واختلافه عن أبي حنيفة بالكامل في كتاب **حليات** للقفّال، ٢: ١٠٣. وليست النّقطة الهامّة هاهُنا في أنّ الطّوسي ذكر مصادرَ سنّيّة -فذلك أمرٌ ننظره أكثر في كتابه **الاختلاف**- ولكن بالأحرى لأنّه ينتقي شواهد للتشديد على تناقضاتهم الدّاخليّة.

(٢٩٢) م.ن.، ١: ٣٢٩. أُشيرَ إلى هذا الالتباس في صُلب الموقف الحنفي في القسم الأوّل من هذا الفصل.

وُجد الدّليل الإماميّ الأكثر تميُّزاً بشأن البسملة في الأعمال التّفسيريّة للمدرسة. إنّ التّأويلات الإماميّة للآيات من قبيل الآية ٨٧ من سُورة الحجر أو الفاتحة هي شبيهةٌ بخُصومهم من أهل السّنّة مع اختلافٍ طفيفٍ في ما تعلّق بعدم الاتفاق الجوهري[٢٩٣]. ولكنْ، في حالة الآية ٤٦ من سُورة الإسراء يُقدّم المفسّرون الإماميّون صُورةً مختلفة بشكلٍ لافتٍ تؤيّدُ علنا جهريّة البسملة. وعلى وجه الخصوص، هُم يُعلنون أنّ الآية أُوحي بها لتوبيخ المُشركين المكّيين الّذين أدبروا كُلّما ذكر مُحمّدٌ اسم الله (نعني بذلك البسملة) في الصّلوات اليوميّة[٢٩٤]. ولا يُمكنُ لهذه الرّواية أن تكتسب من معنى إلاّ إذا ما قرأ الرّسولُ البسملة بصوتٍ عالٍ بما يفي لسماعه من قِبل حشدٍ واسعٍ. ويُدافع محمّد بن مسعود العيّاشي (تُوفّي في مطلع القرن الرّابع/العاشر) عن جهريّة البسملة بناءً على تأويل الآية ٤٦ من سُورة الإسراء بمعيّة حديثين إماميّين إضافيّين[٢٩٥]. ويُقدّم الفضل بن الحسن الطبرسي (ت. ٥٤٨/١١٥٣) شرحاً مُماثلاً للآية ٤٦ من سُورة الإسراء مُبيّناً تداعياتها الفقهيّة على القراءة أثناء الصّلاة[٢٩٦]. وفي المُقابل، يُدمجُ محمّد بن الحسن الشّيباني (القرن السّابع/الثّالث عشر) في تفسيره الآية ٨٧ من سُورة الحجر لخلق دليلٍ مرنٍ لصالح الموقفين: إدماج البسملة في الفاتحة وقراءتها

(٢٩٣) حول المُناقشات التفسيريّة الإماميّة للفاتحة والآية ٨٧ من سُورة الحجر، أنظُر العيّاشي، **تفسير** (٢٠٠٠)، ١: ٩٩-١٠٠ و٢: ٤٣٧-٨؛ القمّي، **تفسير**، ١: ٣٧٧؛ الطبرسي، **المجمع** (١٩٩٧)، ١: ٢٣-٣٠.

(٢٩٤) العيّاشي، **تفسير** (٢٠٠٠)، ٣: ٥٥.

(٢٩٥) حول أوّل هذين الحديثين، انظر المجلسي، **بحار الأنوار**، ٨٢: ٢٤-٧٤. وحول الحديث الثّاني، انظر الطوسي، **تهذيب**، ٢: ٢٩٠-١٨.

(٢٩٦) الطبرسي، **المجمع** (١٩٩٧)، ٦: ٢٩٣-٤.

الجهريّة[٢٩٧]. وفي مُقابل ذلك، يؤوّل مُفسّرو السّنّة الآية ٤٦ من سُورة الإسراء على أنّها مرجعٌ لتأكيد إعلان النّبيّ المفتوح عن الجُزء الأوّل من الشّهادة («لا إله إلاّ الله»). ولا يوجدُ شرحٌ سُنّي واحدٌ يُلمّحُ حتّى إلى التأويلات الإماميّة[٢٩٨].

وفضلا عن ذلك، الإماميّون مُلتزمون بإدماج البسملة في الفاتحة وقراءتها جهرا في الصّلوات اليوميّة[٢٩٩]. تُوجدُ ثلاثة أنواع من الكُتب الإماميّة تُشيرُ مُباشرةً إلى هذا المُشكل. يتمثّلُ الأوّل في الأعمال الفقهيّة التي تؤكّدُ على موقع البسملة من بداية كلّ سُورة في القرآن وتُركّزُ جُهودها على تحديد أسلوبها الخاصّ في القراءة أثناء الصّلاة[٣٠٠]. أمّا الثّاني فاحتوى عليه عمل **الاختلاف** الذي يقدّمُ دلائل نصّيّة ومنطقيّة للدّفاع عن رأي المدرسة في أفق فقهيّ أوسع[٣٠١]. ويتضمّن الثّالثُ

---

(٢٩٧) الشّيباني، **النهج**، ١: ٦٩.

(٢٩٨) بالنّسبة إلى بعض التأويلات السّنّيّة للآية، انظر الطبرسي، **تفسير**، ٥: ٧٩-٨٠؛ ابن كثير، **تفسير** (١٩٦٦)، ٩: ٢١-٣؛ الزّمخشري، **الكشّاف**، ٢: ٦٧١؛ فخر الدّين الرّازي، **تفسير**، ٢٠: ٢٢٣؛ والقُرطبي، **الجامع**، ١٠: ٢٧١.

(٢٩٩) بالنّسبة إلى رأي الأقلّيّة التي ترى أنّ قراءة البسملة تختلفُ بما يتوافق مع القراءة بعامّة (مثال جهراً في الركعات الجهريّة وسرّاً في الركعات السّرّيّة)، انظر الشّلمغاني، **فقه الرّضا**، ١٠٤-٥ وابن إدريس، **السّرائر**، ١: ٢١٧. وعلى الرّغم من أنّ المُحقّق الحلّي يؤيّدُ جهريّة البسملة، إلاّ أنّه يتنازلُ عن ذلك في الركعات السّريّة، فهي سُنّة وليست فرضاً (**الشّرائع**، ١: ٦٤).

(٣٠٠) تتضمّنُ بعضُ الأعمال الفقهيّة الأخرى التي تؤيّد جهريّة البسملة، مثال الكليني، **الكافي**، ٣: ٣١٢-١٥ (مع العلم أنّها تقنيًا مجموعة أحاديث)؛ الحلبي، **الكافي**، ١١٧-٨؛ ابن بابويه، **الفقيه**، ١: ٣٠٠-٥. ولا تُناقشُ الأعمالُ الإماميّة البسملة بالتّفصيل بما في ذلك ابن بابويه، **الهداية** والشّريف المُرتضى، **الانتصار ومسائل النصيريّات**.

(٣٠١) حول مثال لاحق، انظر ابن المطهّر، **تذكرة**، ٣: ٣١٣.

الأعمال التّفسيريّة التي تُؤكّدُ منزلة البسملة من القرآن وذلك عبر تأويل مُتميّزٍ للآية ٤٦ من سُورة الإسراء.

الزّيديّون

على خلاف المدارس الفقهيّة المذكورة إلى حدّ الآن، لا يوجدُ رابطٌ تحليليٌّ يقرن بين الأبحاث الزّيديّة حول البسملة. فالمدرسةُ (من حيثُ هي كلٌّ) تتمسّك بالبسملة على أنّها آيةٌ في سُورة الفاتحة، ولكنْ يزدادُ الخلافُ حولها في أسلوب قراءتها أثناء الصّلاة. ومن الصّعب التعرّف إلى فقيه واحدٍ يُمثّلُ الاتجاه العامّ للخطاب الفقهي الخاصّ بالمدرسة، ذلك الخطاب الذي يتضمّنُ مقارباتٍ تتراوحُ بين الانتقادات العقليّة والدّلائل السّجاليّة وبين الحدّ الأدنى من الأوصاف الفقهيّة والآراء الشّخصيّة المُختصرة وغير المؤيّدة. كانت تلك هي الحالة، وسيركّزُ البحث الذي يلي على فقيهين قدّما أدلّة لصالح ١) جهريّة/سرّية البسملة بحسب مراحل الصّلاة (رأي الأغلبيّة) و٢) جهريّة البسملة في كامل مراحل الصّلاة (رأي الأقلّيّة).

يستندُ رأي أغلبيّة الزّيديّين على فكر شرف الدّين حُسين بن مُحمّد في كتاب **شفاء الأوام**[٣٠٢]. ويُستهلُّ القسمُ الهامّ بسلسلة أحاديث وآراء فقهيّة (أغلبها من الأئمّة) تطلبُ بالإجماع من المُصلّين أن يُدرجوا الفاتحة و(على الأقلّ) ثلاث آيات إضافيّة في القراءة أثناء الصّلاة[٣٠٣]. ثُمّ يُقرُّ شرف الدّين بوجود اتفاقٍ لدى المدرسة حول جهريّة صلاتي

(٣٠٢) شرف الدّين، **شفاء**، ١ : ٢٧٢-٦.

(٣٠٣) م.ن.، ١ : ٢٧٢-٣.

الفجر والعشاء وسرّيّة صلاتي الظّهر والعصر[٣٠٤]. ويعودُ في هذه النّقطة إلى البسملة ذاكراً سلسلة من الأحاديث النّبويّة رواها أبو هريرة (تُوفّي سنة ٦٧٨/٥٨)، أمّ سلمة وعبدالله بن عبّاس تتحدّد فيها الآية على أنّها جزءٌ أساسيٌّ من الفاتحة[٣٠٥]. ويُلاحظُ شرف الدّين في ما تعلّق بالفاتحة أنّ الفقهاء الزّيديّين اعتقدوا يجب أن تكون البسملة جهراً في الصّلوات الجهريّة وسرّاً في الصّلوات السّرّيّة[٣٠٦]. ويعتبرُ تلك المقاربة أكثر المُقاربات معقوليّة مع غياب أيّ تبريرٍ جوهريّ لإفراد أيّة آية من سورة الفاتحة بتناول مخصوص[٣٠٧].

على الرّغم من أن شرف الدّين لا يُوفّرُ أيّ حديثٍ لتأييد موقفه حول أسلوب القراءة (حيثُ يبدو أنّ اتفاق المدرسة كافٍ)، إلاّ أنّه يُشيرُ إلى دليلٍ مُتناقضٍ اعتمدته المدارس الأخرى في الإقرار بجهريّة البسملة في كلّ صلاة (من مثل الإماميّة). ويقومُ ردُّه على ثلاثة أدلّة. الأوّل، يبيّن فيه أنّ النّبيّ أحياناً يقرأ البسملة بصوت مُرتفعٍ حتّى يُعلن عن ابتداء صلاة الجماعة وسط جماعة واسعة (وصاخبة)[٣٠٨]. ويُساندُ ذلك إدراج البسملة في الفاتحة، لكنّه لا يمتلكُ موقفاً فقهيّا من القراءة. الثّاني، يُلاحظُ أنّ المصادر لا تُحدّدُ الصّلوات التي أنجز فيها النّبيّ البسملة جهراً[٣٠٩]. بالإمكان إذن القول إنّ البسملة كانت فحسبُ مقروءة أثناء

---

(٣٠٤) م.ن.، ١ : ٢٧٣-٤.

(٣٠٥) م.ن.، ١ : ٢٧٤.

(٣٠٦) م.ن.، ١ : ٢٧٤-٥.

(٣٠٧) م.ن.، ١ : ٢٧٥.

(٣٠٨) م.ن.، ١ : ٢٧٥.

(٣٠٩) م.ن.، ١ : ٢٧٦.

الصّلوات الجهريّة. وأخيراً، يؤوّلُ الأحاديث التي يحثُّ فيها النّبيّ المصلّي على أن يقرأ البسملة على أساس أنّ ذلك إقرارٌ بمنزلتها مع ابتداء الصّلاة والفاتحة(٣١٠). ويُبيّن أنّ المقصود من هذه التّعاليم لم يكن التّأييد العامّ لجهريّة البسملة في كلّ الصّلوات.

أكبرُ مُناصر بارز لمنظور الأقلّيّة الزّيديّة هو الزّعيم المؤسّس لمدرسة الفقه الهادويّة. إنّ الهادي إلى الحقّ (ت. ٢٩٧/٩١٠)، هو الذي دُوّنت آراؤه في **كتاب الأحكام** على شاكلة سجالات فقهيّة وفي **كتاب المُنتخب** لمحمّد بن سُليمان الكوفي (تُوفّي مع مطلع القرن الرّابع/العاشر) وهو سلسلة مُحاورات. بدأ الأوّل بأن أعلن « لا تقبلُ صلاةُ أحدهم إذا ما لم يقرأ البسملة جهْراً»(٣١١). ويؤكّدُ الهادي أنّ البسملة هي أوّل آية في كلّ السّور القرآنيّة ويُبيّنُ أنّه «لا يجوز (بالنّسبة للبسملة) أن تُسقَط»(٣١٢). وبشأن القراءة، ينقُدُ الهادي ضمنيًا الاعتقاد الحنفيّ بأنّه لا بدّ أن تُقرأ البسملة سرّاً حتّى وإن كانت بقيّة الفاتحة جهراً. ويُبيّنُ أنّ عدم الاتساق هذا يُشكّلُ خللاً يخصّ الفاتحة والصّلاة في آن(٣١٣). وعلاوة على ذلك، بما أنّها تُمثّل الآية الأولى في أوّل سُور القرآن، وإذْ هي تُمثّل قولا أساسيّا عن وحدانيّة الله، فإنّه لا بدّ أن تحتلّ البسملة المنزلة

---

(٣١٠) م.ن.، ١: ٢٧٦.

(٣١١) يبدو الهادي في هذا النّصّ قد قبل بالمنظور الجارودي المتمثّل في أنّ البسملة ينبغي أن تُقرأ جهْراً في كامل مراحل الصّلاة. وتمسّكت البتريّة بأنّ على القراءة أن تكون سرّاً في ركعات الصّلاة التي تكونُ فيها القراءة سرّاً (الهادي، **أحكام**، ٢: ١٠٥). وحول تلخيص للاختلافات بين الجاروديّة والبتريّة في ما تعلّق بالبسملة، انظر تمّة *(EL2,s.v. Batriyya (Madelung)* والفصل الأوّل من هذا الجُزء.

(٣١٢) الهادي، **الأحكام**، ٢: ١٠٥.

(٣١٣) م.ن.، ٢: ١٠٥.

الأسمى في كلّ الإعلانات العُموميّة والقراءات الجهريّة[٣١٤]. وفي عودته إلى الادّعاء المُتمثّل في أنّ البسملة ليست جُزءاً من الفاتحة، كان نقدُ الهادي للحنفيّين أكثر علنيّة. فهو يبيّن أنّ هذا المنظور لا يسمحُ بقراءة البسملة أثناء الصّلاة بما أنّها تُمثّل زيادة بشريّة[٣١٥]. وينتهي القسمُ بحديثين. يذكُر الأوّل رأي عليّ الذي يُبيّنُ فيه أنّ التخلّي عن جهريّة البسملة يُبطلُ الصّلاة. والثّاني يتحدّث عن الرّسول وهو يصفُ إبليس على أنّهُ الطّرف المسؤول عن السّهو عن البسملة.

كان بحث الهادي للبسملة في **كتاب المُنتخب** مدفوعا بسؤال طرحه عليه محمّد بن سُليمان الكوفي حول القراءة المُناسبة أثناء الصّلاة. وقد أجاب، «[أن تبدأ] بقراءتها [البسملة] جهراً حينما تكون القراءة أثناء الصّلاة جهراً»[٣١٦]. فهو لا يتحدّث عن البسملة في علاقة بمراحل الصّلاة التي تكونُ فيها القراءة سرّيّة. وحينما طُلب منهُ دليلٌ ذكر الهادي ثلاث آيات قرآنيّة (سورة العلق: ١، سُورة النّور: ٣٦، سورة البقرة: ١١٤)، والآيتان الأخيرتان لمْ تُذكرا قطّ من قِبل الفقهاء السّنّيّين والإماميّين في مُجادلاتهم حول هذه المسألة[٣١٧]. وقع تأويل الآيتين الأولى والثّانية على أنهما وصيّتان تؤكّدان جهريّة القراءة، بينما تحدّثت

(٣١٤) م.ن.، ٢: ١٠٥.

(٣١٥) م.ن.، ٢: ١٠٥. كما أعلنّا عن ذلك آنفاً، إنّ المدرستين الوحيدتين اللتين لا تعتبران البسملة آية من سُورة الفاتحة هما المالكيّة والحنفيّة. ومن بين هاتين المدرستين، وحدها الحنفيّة تقرأ البسملة في الصّلاة اليوميّة.

(٣١٦) الكوفي، **المُنتخب**، ٣٩-٤٠.

(٣١٧) بالنّسبة إلى العلق: ١، انظر الهامش ٨ في هذا الفصل. سورة النّور: ٣٦ «فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ». البقرة: ١١٤ «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

الثالثة على أنها إدانةٌ لكلّ من يمنع القراءة الجهريّة[318]. يُقدّم الهادي كذلك شرْحاً معياريّا للآية ٨٧ من سُورة الحجر يعتبرُ فيها البسملة أولّ آيات الفاتحة السّبع[319].

ثمّ يدخُل الهادي في جدل مع أولئك الذي «يرفضون اسمه [الله] وينطقونه خفية»[320]. ومن البديهيّ أنّ الخُصوم هاهُنا [مرّة أخرى] هم أنصار المذهب الحنفي، وبأقلّ حدّة الشّافعيّين. إذْ يُشيرُ الهادي إلى أنّ الصّلوات التي تكونُ فيها القراءة جهريّة، يقرأ فيها الحنفيّون الآية ٣ من سُورة الفاتحة (الرّحمان الرّحيم) بصوتٍ مُرتفعٍ، لكنّهم لا ينطقون البسملة إلاّ همْساً. وإذ هُم يفعلون ذلك، هُم يتفاخرون بنُطق جُزءٍ من البسملة (الرّحمان، الرّحيم) بينما يحطّون من شأن الجُزء الآخر (باسم الله). لكنّ القراءة الجهريّة لهذا الجُزء الأخير واجبة علنا في الآية الأولى من سورة العلق والآية ٣٦ من سُورة النّور[321]. إلى حدّ هذه النّقطة، يعترفُ الهادي بوجود أحاديث يبدو فيها النّبيّ قد قرأ البسملة سرّاً. وبدلا من أن يُعارض هذه الأحاديث بغيرها (المُقاربة المعياريّة للفُقهاء السّنّيّين والإماميّين على حدّ السّواء)، فإنّه يرفضُها لأنّها تتضمّن القول بعدم طاعة النّبيّ لوصيّة مُباشرة من الله (سورة العلق: ١). ويسألُ على وجه الخُصوص «كيف أنّه [النّبيّ] قرأ سرّاً ذلك [البسملة] وقد دعا الله لتأكيدها علناً؟»[322] وإذ هو يعودُ إلى مُشكل الاتساق في القراءة،

---

(٣١٨) الكوفي، **المنتخب**، ٣٩.

(٣١٩) م.ن.، ٣٩.

(٣٢٠) م.ن.، ٣٩.

(٣٢١) م.ن.، ٣٩-٤٠.

(٣٢٢) م.ن.، ٤٠.

يُلاحظُ الهادي أنّ نُطق الآية الثّانية من الفاتحة سرّاً في ركعة صلاة جهريّة من شأنه أن يُبطل الصّلاة ويُشكّل كُفراً[٣٢٣]. كيف يُسمحُ إذن بقراءة الآية الآولى (البسملة) سرّاً وبقيّة الآيات جهراً؟ يطلبُ الهادي من خُصومه الافتراضيّين أن يأخذوا بهذه الأدلّة وألاّ ينساقوا إلى نزوات خاملة وتقليد أعمى[٣٢٤].

على الرّغم من اتفاق زيديّ عامّ حول أنّ البسملة هي آيةٌ مع ابتداء كلّ سُورة، فإنّ مُشكل القراءة أثناء الصّلاة يظلُّ سبب انقسام. إذْ يُبيّنُ أغلب العلماء الزّيديّين (مثل شرف الدّين يحيى بن حمزة[٣٢٥] تُوفّي سنة ١٣٤٨/٧٤٩) أنّه يجب أن تُقرأ البسملة جهراً في الركعات الجهريّة للصّلاة وسرّاً في الركعات السّرّيّة للصّلاة توافُقاً مع المذهب الشّافعي[٣٢٦]. في المُقابل أيّدت أقلّيّة صارخة [صوتيّة] (مثال الهادي والشّرفي[٣٢٧] تُوفّي سنة ١٦٥٢/١٠٦٢) المنظور الإمامي المتمثّل في القراءة الجهريّة. وإذ هم يُواجهون هذا الانقسام البيّن في صُلب

---

(٣٢٣) م.ن.، ٤٠.

(٣٢٤) م.ن.، ٤٠. يستنتجُ الهادي ذلك بواسطة حديثين يؤيّدان إدراج البسملة في النّصّ القرآني. يذكرُ الأوّل النّبيّ وهو يقولُ إنّ إيحاء البسملة يؤشّر على نهاية سُورة وابتداء التي تليها. والثّاني هو رواية عن عائشة تبيّنُ أنّ الشّيطان سرق البسملة من النّاس. ويؤيّدُ هذان الحديثان منظورات الهادي، لكنّ أهمّيّتهما ثانويّة مُقارنة بحُججه العقليّة وتأويلاته الفريدة للقرآن.

(٣٢٥) المؤيّد بالله يحيى بن حمزة، **الانتصار**، ٣: ٢٣٨-٥٩.

(٣٢٦) وقع تأييد هذا المنظور من طرف النّاطق بالحقّ في كتاب **التّحرير**، ١: ٨٨. في المُقابل، يبدو المؤيّد بالله أحمد بن الحُسين قد اجتنب مُشكل الركعات السرّيّة للصّلاة بالكامل في كتاب **التجريد**، ٦٢.

(٣٢٧) الشّرفي، **المصابيح**، ١: ١٤٦-٥٩.

مدرستهم، ربط بعضُ فقهاء الزّيديّة كلا الموقفين من دون الإعلان عن تفضيل أحدهم بوضوح(٣٢٨).

الفضاء الفقهي

يُلخّص الجدول ٣. ١ الاختلافات في صُفوف المدارس الفقهيّة الستّ حول البسملة في ١) علاقتها بالقرآن و٢) في قراءتها أثناء شعيرة الصّلاة(٣٢٩). يتميّز الحنفيّون والمالكيّون باعتقادهم أنّ البسملة ليست

---

(٣٢٨) انظر العلوي، **الجامع**، ٢: ٥٢-٤؛ ابن مفتاح، **شرح الأزهر**، ٢: ٢١٩-٢٧؛ وابن المرتضى، **البحر**، ٢: ٢٤٤-٩.

(٣٢٩) يلتقي الموقف الإسماعيلي مع الموقف الإمامي وذلك من خلال التأكيد على منزلة البسملة من القرآن وقراءتها الجهريّة مع كلّ صلاة (القاضي النعمان، **دعائم**، ١: ١٦٠). وتركت الظاهريّة (مُمثّلة في ابن حزم) علاقة البسملة بالقرآن سؤالا مفتوحاً على الجهتين لامتلاكها أدلّة نصّيّة قويّة. لأنّه لا يوجدُ أسلوبٌ واضحٌ للبرهنة على صلاحيّة منظورٍ على حساب الآخر، فكلاهما مقبولان على حدّ السّواء طالما أنّ الاتساق قائمٌ. وبعبارة أخرى، الذي (نعني بذلك الشّافعي) يؤمن بأنّ البسملة هي جُزءٌ من القرآن عليه أن يقرأها أثناء الصّلاة، بينما الذي لا يتمسّكُ بهذا المنظور يُمكنُه أن يختار إدراجها (نعني بذلك الموقف الحنفي) أو عدم إدراجها (نعني بذلك المالكي). وعلى الرّغم من أنّ ابن حزم لا يتخذ موقفاً ما بشأن منزلة البسملة من النّصّ القرآني، إلا أنّه يؤوّل الدّليل النّصّي على أنّه حجّة على سرّيّة قراءة البسملة مع ابتداء كلّ صلاة (ابن حزم، **المُحلّى**، ٢: ٢٨٠-٨٤). ويتبنّى الإباضيّون موقفاً شبيهاً افتراضيّاً بموقف الشّافعيّ. إذ يعتبرون البسملة أوّل آية في كلّ سُور القرآن على أساس ما ورد في الآية ٨٧ من سُورة الحجر وآراء الصّحابة الأوائل واتفاق المدارس. فالقبول بمنزلة البسملة من النّصّ القرآني يقودُهم إذن إلى التّعاطي معها بالأسلوب عينه الذي يتعاطون به مع بقيّة الفاتحة. فالآية مقروءة جهراً في الصّلوات الجهريّة وسرّاً في الصّلوات السّرّيّة (الشّمّاخي، **كتاب العدّة**، ١: ٤٧٨-٨٠). وحول دليلٍ إباضيّ شبيهٍ بشكل جوهريّ ومدعوم بواسطة مجموعة واسعة من الدّلائل النّصّيّة والمنطقيّة، انظر الرّستاكي، **منهج**، ٤: ١٣٨-٤٠. وتلتقي مدرسة سُفيان الثّوري في الغالب مع مدارس الحديث الكوفيّة في ما تعلّق=

جُزءاً من القرآن تبدأ به كلّ سُورة. وهم يُبيّنون أنّ الجُملة كانت تعني في الأصل نهاية سُورة وابتداء سُورة أخرى. وما يزالُ الحنفيّون يسمحون بقراءة البسملة سرّاً في طقس الصّلاة بوصفها جُزءاً من دُعاءٍ معياريّ موضوعٍ بين التّكبير الأصليّ (قولُ «الله أكبر») والقراءة القرآنيّة. في المُقابلِ يعتبرُ المالكيّون البسملة إدراجاً غريباً عن بنية الصّلاة ويعتبرون إدماجها أمراً مكروهاً. وتقبلُ المدارس الأخرى بالبسملة على أنّها آية قرآنيّة مع ابتداء كلّ سُورة (باستثناء سُورة التّوبة). أمّا الحنابلة فعقيدتهم فريدةٌ إذ يعتبرونها آية قائمة الذّات مع ابتداء كلّ سُورة، وهو موقفٌ يسمحُ لهم بأن يتّبعوا الحنفيّين في قراءتها سرّاً، حتّى أثناء الصّلوات أين تكون بقيّة القراءة جهريّة. وهم يبيّنون على وجه الخُصوص أنّ البسملة في الفاتحة هي موضع قواعد قراءة مُختلفة، وذلك لأنّها تلعبُ دور الجزء المستقلّ من النّصّ. ويعتقد أنصار المذهب الشّافعي أنّ البسملة هي جزءٌ من الفاتحة وينبغي بالتالي أن تُقرأ جهراً في المراحل الجهريّة للصّلاة. ويعتبرُ الإماميّون البسملة آية مخصوصة جديرة بالتّمييز من خلال قراءة جهريّة. بينما انقسم الزّيديّون في هذا المُشكل، إذ قبلت الأغلبيّة موقفاً موازياً للإماميّة.

=بتفضيل سرّية البسملة، لكنّه من غير الواضح إن كانت قد وُجدت تمييزاتٌ بين الصّلوات الجهريّة والصّلوات السّريّة. ولمزيد البحث في موقف سفيان الثّوري انظر *EL2, s.v. school*، وانظر القرطبي، **حلية**، ٢: ١٠٤ **والمُغني** ١، ٢: ١٤٩.

الجدول ٣. ١ تلخيصٌ للمعالجات الفقهيّة للبسملة

	البسملة هي آية استهلاليّة في الفاتحة والسّور الأخرى	قراءة البسملة مع ابتداء الصلاة	طبيعة البسملة. القراءة
الحنفيّة	لا	نعم	صامتة
المالكيّة	لا	لا	غير مُطبّقة
الشّافعيّة	نعم	نعم	جهريّة مع الصّلاة الجهريّة وسريّة مع الصّلاة السّريّة
الحنابلة	لا (آية مُستقلّة)	نعم	سرّيّة
الإماميّة	نعم	نعم	جهريّة
الزّيديّة	نعم	نعم	رأي الأغلبيّة: جهريّة أثناء الصلاة الجهريّة، وسرّيّة أثناء الصّلاة السّرّيّة رأي الأقلّيّة: جهريّة.

مُقارنة الأحاديث الكوفيّة

مع مرور الوقت دُوّنت الأعمال الفقهيّة النسقيّة (أغلبها خلال القرن الثّالث/التّاسع) التي نُوقشت في هذا الفصل، واستبدلت المدارس الفقهيّة ذات البعد الجُغرافيّ بمدارس كونيّة تابعة للفقيه القائد (مثال أبي حنيفة، جعفر الصّادق). استدخلت هذه المدارس الفقهيّة الجديدة عناصر من المدارس السّابقة ذات البعد الجُغرافيّ. وهكذا، ترتبطُ المدرسة

المالكيّة في الغالب بالمدينة، بينما تتحدّد أصول المدرسة الحنفيّة بالكوفة. وقد انصبّت الاختلافات بين المدارس الفقهيّة النّاشئة بدرجة كبيرة على آرائها حول الأحاديث. وفي حالة المدارس الفقهيّة السّنّيّة، كان هُنالك خلافٌ بارزٌ بين الفقهاء مثل مالك والشّافعي بشأن وحدة الرّوايات ومدى التّعويل عليها في تشكيل الفقه[٣٣٠]. وتوجدُ هوّةٌ أساسيّة أخرى بين المدارس الشّيعيّة والمدارس السّنّيّة حول سُلطة وجوه تاريخية مخصوصة. يُفضّلُ السّنّة بعامّة الأحاديث التي ذكرت النّبيّ والصّحابة والخُلفاء. في المُقابل، يُعوّلُ الشّيعة على آراء الأئمّة، بينما ترجع الزّيديّة إلى مجموعة واسعةٍ من العلويين. تلعبُ الأحاديثُ دوراً تحفيزيّاً في الأعمال المنسوبة إلى الإمام الزيدي الهادي الذي كان دافعه سجاليّا أكثر من كونه فقهيّاً. إنّ التّدوين النّسقي للأحاديث النّبويّة (وغير النّبويّة) كان بالتّوازي مع تطوّر المدارس الفقهيّة الكونيّة، ولكنّه قدّم لمحةً عن وقتٍ مُبكّرٍ. وكما ناقشنا الأمر في الفصل الثّاني، مثل هذه الأخبار كانت رائجةً مع بداية القرن الثّاني/الثّامن حينما بدأت الدّواعي الأولى لظُهور الجماعات الطّائفيّة في النُشوء. يضع القسم الثاني من هذا الفصل هذه النّصوص في إطار تحليلٍ نسقيّ بنائيّ بغاية مُحاولة إعادة بناء الخُطوط العريضة للجماعات الطّائفيّة النّاشئة خلال القرن الثاني بالكوفة.

الأحاديث الكوفيّة (لمحة عامّة)

ترتكزُ التحاليلُ اللاّحقة على ١٠٢ حديثٍ كُوفيّ[٣٣١] تبحث في

---

(٣٣٠) بالنّسبة إلى الشّافعي، انظر الشّافعي، **الأمّ**، الفصل ١٤، وكذلك .Schacht, Origins بالنّسبة إلى مالك، انظر .Dutton, Origins

(٣٣١) يُعيّن الجدول ٣. ٢ لكلّ حديثٍ كوفيٍّ رقماً بناءً على تاريخ وفاة الشّخصيّة القيادية.=

قراءة البسملة أثناء الصّلاة اليوميّة. وهي مأخوذة من عيّنات أوسع تحتوي على ٢٣٣ حديثٍ مجموعة في مسحٍ شاملٍ لجوامع الحديث السّنّيّة والإماميّة والزّيديّة المبكرة[٣٣٢]. إنّ المسار الذي تحدّدت من خلاله هويّة هذه الاحاديث على أنّها كوفيّة موصوفة بالتّفصيل في الفصل الثّاني. وخُلاصة القول، أُسندت قيمة كبيرة إلى الانتماءات الجُغرافيّة للرّواة خلال القرن الثّاني/الثّامن، أي الفترة التي اتُّفق على ربطها بمجموعات الحديث المُنظّمة (والمضبوطة). وساهمت كلُّ جماعة طائفيّة بعددٍ متساوٍ من الأحاديث (٣٤) في المجموع العامّ، على الرّغم من أنّه مثّل ٢٦ بالمائة فحسب (١٣١/٣٤) من إجماليّ الأحاديث السّنّيّة مُقابل ٨٣ بالمائة (٤١/٣٤) من الأحاديث الإماميّة و٧١ بالمائة (٤٨/٣٤) من الأحاديث الزّيديّة.

الجدول ٣. ٢. الأحاديث الكوفيّة (البسملة)

	جهريّة البسملة		سرّيّة البسملة		لا بسملة	غامض (أ)
السّنّي	٠٠٦	١٠٥	٠٣٨	١٣٥	٠٩٥	٠٧٠
	٠٢٤	١٢٩	٠٦٨	١٣٦		٠٨٨
	٠٢٥	١٣٠	٠٧٤	١٣٧		١٠٦
	٠٢٦	١٣١	٠٧٥	١٤٩		١٢٢
	٠٦٩	١٥٤	٠٧٦	٠٥٣		١٣٢

=وفي مثل هذا الرّسم، يُمثّل الرقم القانوني (مثال ٠٠١) حديثاً يذكُرُ شخصيّة قيادية مُبكّرة (مثال النّبيّ). وليست الأحاديث الكوفيّة مُرقّمةً بالتّعاقُب لأنّها انحدرت فوق كلّ شيء عن مجال شاسع يشمل ٢٣٣ حديثٍ. وحول المصادر الأصليّة لكلّ نصّ مُفردٍ مُرقّم، انظر .www.najamhaider.com/originsoftheshia

(٣٣٢) حولَ المصادر القانونيّة وغير القانونيّة المُعتمدة في هذه الدّراسة، انظر الفصل الثّاني.

	٠٧١	١٥٥	٠٩٣	١٥٦		١٣٨
	٠٨٥		١٣٤			١٥١
الزيدية	٠٢٠	١١٠				٢١٦
	٠٢١	١١١				٢٢١
	٠٢٧	١١٩				
	٠٢٨	١٣٣				
	٠٣١	١٤١				
	٠٧٢	١٥٢				
	٠٧٩	١٦٩				
	٠٨٠	١٦٦				
	٠٨١	١٧٠				
	٠٨٣	١٧١				
	٠٨٤	١٧٢				
	٠٨٦	١٧٣				
	١٠٠	١٠٢				
	١٠١	٢٠٤				
	١٠٣	٢١١				
	١٠٤	٢١٩				
الإمامية	٠١٩	١٩٣			١٧٥	١٥٨
	١٢٨	١٩٤			١٨١	١٧٦
	١٥٧	١٩٦			١٩٥	١٧٧
	١٦٢	١٩٧				٢١٢
	١٧٤	١٩٨				٢١٥

	١٧٨	١٩٩				
	١٧٩	٢٠٠				
	١٨٠	٢٠٦				
	١٨٢	٢٢٢				
	١٨٣	٢٢٤				
	١٨٩	٢٢٥				
	١٩١	٢٢٦				
	١٩٢	٢٢٧				

(أ) تتعلّق هذه المقولة ١) بالأحاديث التي تؤكّدُ أنّ البسملة هي جُزءٌ من الفاتحة، وبالتالي تؤيّدُ المنظور الجهري والسّرّي في آن، و٢) الأحاديث التي تؤكّد ببساطة أن البسملة هي «غير محذوفة» من دون التعليق على أسلوب قراءتها. وحول المراجع المستوفية بما يتوافق مع كلّ حديث مُرقّم، أنظر:
www.najamhaider.com/originsoftheshia.

يقدّم لنا جرد الأحاديث الكوفيّة (أنظُر الجدول ٣. ٢) اتفاقاً بكامل المدينة حول الحاجة إلى قراءة البسملة يُرافقُه خلافٌ حول ما إذا كان يجب أن تكون القراءة جهرا أم سرّا. تُساندُ أغلبيّة واضحة من الروايات الإماميّة والزّيديّة جهريّة البسملة (نعني ٧٦ بالمائة إماميّة و٩٤ بالمائة زيديّة) أو أنّها تصف الآية على أنّها جُزءٌ لا يتجزّأ من النّصّ القرآني مع بداية كلّ سُورة (نعني ٦ بالمائة إماميّة و٦ بالمائة زيديّة). تُقدّمُ لنا هذه المعلومات دليلاً قوياً على أنّ الجماعات الإماميّة والزّيديّة الأولى قد قرأت البسملة جهراً في كامل الصّلوات اليوميّة واعتبرتها أوّل آية في الفاتحة. ويدعمُ جُزءٌ من الأحاديث السّنّيّة الكوفيّة (١٨ بالمائة) المنزلة

القرآنيّة للبسملة، ولكنّ ذلك لا يقومُ على مُساندة واضحة للقراءة جهرا ليُفتح المجال لانقسام بين النّصوص التي تُفضّلُ القراءة جهرا (٣٨ بالمائة) والنّصوص التي تُفضّل القراءة سرّا (٣٨ بالمائة). وتؤكّد الأحاديث السّنّيّة إجمالاً على أن تُقرأ البسملة ١. سرّاً في كلّ الصّلوات (المنظور الحنفي الشّائع)، و٢. جهراً في كلّ الصّلوات (منظور الإماميّة وأغلبيّة الزيديّة)، أو ٣. جهراً خلال الركعات الجهريّة من الصّلاة وسرّاً خلال الركعات السّرّيّة (المنظور الشّافعي والأقلّيّة الزّيديّة)[٣٣٣].

القادة الزيديون

على الرّغم من أنّ كلّ المُسلمين يعترفُون بالسّلطة الدّينيّة الفريدة للنّبيّ، إلاّ أنّ الطّوائف تختلف بشكل ملحوظ حول صحابته وخلفائه[٣٣٤]. وفي هذا القسم، سنتفحّصُ الدّرجة التي تستدعي فيها الفِرقُ سُلطة الشّخصيّات التاريخيّة عينها مع وُجود فهم بأنّ مثل هذا الالتقاء يُبرهنُ على تداخُل طائفيّ. وفي المُقابل، إذا ما عوّلت الطّوائف على عددٍ مُتميّزٍ وفريدٍ من الشّخصيّات القيادية، فإنّ ذلك يُؤوّلُ على أنّه دليلٌ على وُجود حُدودٍ مرسومة بين الجماعات. وللتّذكير، نحنُ مهتمّون بالأساس بتقييم الرّوايات القديمة التي أدّت إلى نشأة الهويّة الإماميّة والزّيديّة.

(٣٣٣) علينا أن نتذكّر أنّ الموقف المالكيّ -غير الموجود بالأحاديث السّنّيّة الكوفيّة- قد تمسّك بأنّ المقصود من البسملة كان تعيين الفصل بين سورة والتي تليها. وبالتالي، لم يكن بغاية قراءتها أثناء الصّلاة اليوميّة مع ابتداء الفاتحة.

(٣٣٤) نُوقش هذا المُشكل بأكثر تفصيلٍ في الفصل الثّاني.

يُقدّمُ لنا الجدول ٣. ٣ عرضاً للقادة المذكورين في الأحاديث التي تعتمدُها كلّ جماعة طائفيّة. وإنّ الرّقم الموجود بين قوسين والذي يسبقُ كلّ اسمٍ يُمثّلُ العدد الجُملي للأحاديث التي تستدعي تلك الشخصيّة. وتلك النّصوص التي تذكُر النّبيّ أو الخُلفاء الأربعة الأوائل هي مُحتسبةٌ مرّتين، مرّةً في علاقة بالسّلطة الرّئيسيّة (أي هُم أنفسهم) ومرّة ثانية بالنّظر إلى الرّواة الأوائل. ويعود ذلك إلى أنّ الأحاديث النّبويّة وأحاديث الخُلفاء تحتوي على تناقُضات بيّنةٍ يُمكنُ أن تزول بمجرّد أن يتّسع التحليل ليشمل الرّواة الأوائل[٣٣٥]. إضافةً إلى ذلك، وفي بعض هذه الأحاديث، احتُفظ بآراء الرّواة الأوائل بالتّزامن مع مدى ذكرها للنّبيّ وأبي بكر. ونتيجةً لتَعدّدِ القادةِ هذا في النّصّ الواحد، العددُ الجُمليّ للرّوايات المُسند إلى كلّ جماعة طائفيّة لا يبلغُ بالضّرورة الأربع والثّلاثين.

(٣٣٥) تتّسمُ هذه الأحاديث بعامّة بوجود قاعدة ضيّقة من الرّواة وبتناقضات داخليّة ملحوظة. إنّ النّبيّ، أبا بكر، عمرا، عثمانا وعليا هُم وُجوهٌ سياسيّة ذوي سُلطات غير متكافئة في إطار المُجادلات الفقهيّة. وذلك ما يجعلُ من محاولة تمييز قاعدة «صحيحة» في آرائهم أمراً صعباً إن لم يكن مُستحيلاً. سأعملُ من خلال ذكر الرّواة الأولى على التّلطيف من أثر المواقف المُتناقضة المنسوبة إلى هؤلاء القادة الأوائل، وذلك حتّى يُؤخذَ حديثٌ رواه أنس بن مالك يُبيّنُ فيه أنّ النّبيّ قرأ جهراً على أنّه تصوّر خاصّ بمنظور مالك كما هو الحال لدى النّبيّ. وليس القصدُ هو أن نقول إنّ هذه الأحاديث غير أصليّة، وإنّما بالإمكان بشكل إجمالي أن يعود عددٌ منها إلى زمن النّبيّ والخُلفاء الأوائل. لكنّي في هذه الدّراسة مهتمٌ أكثر بالعالم الإسلامي خلال القرن الثّاني/الثّامن وبالكوفة على وجه الخُصوص. ولا تهمّنا المُمارسات «الأصليّة» للنّبيّ وللخلفاء تقريباً بقدر أهمّيّة المنظورات المحفوظة في المدارس الفقهيّة الكائنة بالمدينة والتي قامت بالأساس على سُلطة الصّحابة والأتباع.

يُمكن أن نخلُص إلى الاستنتاجات الرّئيسيّة من خلال المعلومات الموجودة بالجدول ٣. ٣. أوّلا، لا يُوجدُ تداخُلٌ جوهريٌّ بين الأحاديث الإماميّة والسّنّيّة. تُعوّلُ الأحاديث الإماميّة بقوّة على آراء مُعاصريها خلال القرن الثّاني/الثّامن من الأئمّة (السّجّاد، الباقر والصّادق)، بينما تبني السّنية الرّوايات على مجموعة واسعة من غير العلويين، بما في ذلك أهمّ الصّحابة الأوائل (أبو بكر، عمر بن الخطّاب) وبعض مشاهير الفُقهاء (سعيد بن جُبير، شقيق بن سلمة توفّي سنة ٨٢/٧٠١-، إبراهيم النّخعي). وعلى الرّغم من أنّ الباقر يظهرُ في الأحاديث السّنّيّة، إلا أنّه موصوفٌ بكونه مُدافعاً على سرّيّة البسملة، في تقابُل مُباشر مع الممارسات الإماميّة[٣٣٦]. والأرجح أنّ هذا الحديث السّنّي المعزول قد اعتمده الأنصار الكوفيّين المشدّدين على سرّيّة البسملة ضدّ العدد الكبير (وإن لم يكن ذلك حصريّا) لخُصومهم من الشّيعة. كما أنّه من المُلاحظ كذلك أنّ هذا النّصّ المخصوص لم يُوجد في أيّة مجموعة أحاديث إماميّة، على الرّغم من وُجود حالات احتُفظ (وشُرح ذلك) فيها بالأحاديث المُنحرفة deviant (بحسب المعايير الإماميّة) من قبل الفقهاء الإماميّون[٣٣٧]. وعُموماً، يُوجدُ تقريباً نُقصٌ كاملٌ للتّداخل بين الإماميّة والسّنّة في ما تعلّق بدائرة القادة الروحيين.

---

(٣٣٦) ابن أبي شيبة، **المصنف**، ١: ٣٦١-٤١٤٧.

(٣٣٧) حول أمثلة عن ذلك انظر الطوسي، **تهذيب**، ٢: ٦٨-١٥؛ الطوسي، **الاستبصار**، ١: ٣٥٨-٦؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ٦: ٦٢-٧٣٥٢.

الجدول ٣. ٣. السّلطات الدّينيّة المذكورة

	السنة	الزّيديّة	الإماميّة
فريدٌ	١. أبو بكر (ت. ١٣/ ٦٣٥) ٢. أبو هُريرة (ت. ٥٨/ ٦٧٨) ٣. شقيق بن سلمة (ت. ٨٢/٧٠١) ٥. إبراهيم النخعي (ت. ٩٦/٧١٤) ١. حسن بن البصري (ت. ١١٠/٧١٨) ١. طلحة بن مصرف بن عمر/عبيد (ت.١١٣/٧٣١) ٤. حمّاد بن أبي سُليمان (ت.١١٩/ ٧٣٧)	٢. عبدالله بن عمر (ت. ٧٣/٦٩٢) ١. عبدالله بن الزّبير (ت. ٧٣/٦٩٢) ١. مُجاهد بن جابر (ت. ١٠٠ أو ١٠٤/ ٧١٨ أو ٧٢٢) ١. طاووس بن كيسان (ت. ١٠٦/٧٢٤) ١. عطاء بن أبي رباب (ت. ١١٥/٧٣٣) ١. زيد بن علي بن الحُسين (ت. ١٢٢/ ٧٤٠) ٣. عبدالله بن حسن بن الحسن (ت. ١٤٥/٧٤٠) ٢. محمّد بن عبدالله بن الحسن (ت. ١٤٥/٧٦٣) ١. عبدالله بن موسى بن عبدالله (ت. ٢٤٧/٨٦١) ١. أحمد بن عيسى بن عبدالله (ت. قبل ٢٢٠/ ٨٣٥)	لا أحد

مُشتركٌ	¥ ٥. محمّد (ت. ١١/ ٦٣٢) ¥ ١. محمّد الباقر (ت.١١٧/٧٣٥) ZS ٥. عمر بن عبد الخطّاب (ت. ٢٣/ ٦٤٤) ZS ١. عمّار بن ياسر بن عامر (ت. ٣٧/٦٥٧) ZS ٥. علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) ZS ٧. عبدالله بن عبّاس (ت. ٦٨/٦٨٨) ZS ٥. سعيد بن جُبير (ت. ٩٥/٧١٣) ZS ٥. حكم بن عُطيبة (ت. ١١٣/٧٣١) ZS ٣. عمر بن عبدالله بن علي (ت. ١٢٧/٧٤٥)	¥ ٦. محمّد (ت. ١١/ ٦٣٢) ¥ ١. محمّد الباقر (ت.١١٧/٧٣٥) ZS ٥. عمر بن عبد الخطّاب (ت. ٢٣/ ٦٤٤) ZS ١. عمّار بن ياسر بن عامر (ت. ٣٧/٦٥٧) ZS ٥. علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) ZS ٧. عبدالله بن عبّاس (ت. ٦٨/٦٨٨) ZS ٥. سعيد بن جُبير (ت. ٩٥/٧١٣) ZS ٥. حكم بن عُطيبة (ت. ١١٣/٧٣١) ZS ٣. عمر بن عبدالله بن علي (ت. ١٢٧/٧٤٥) ZI ٢. علي بن سجّاد (ت. ٩٤/٧١٢) ZI ١. جعفر الصّادق (ت. ١٤٨/٧٦٥)	¥ ٦. محمّد (ت. ١١/ ٦٣٢) ¥ ١. محمّد الباقر (ت.١١٧/٧٣٥) ZI ٢. علي بن سجّاد (ت. ٩٤/٧١٢) ZI ١. جعفر الصّادق (ت. ١٤٨/٧٦٥)

مُلاحظة: إنّ مواضع الالتقاء بين الجماعات الثّلاث مُحدّدة برمز ¥. ومواضع الالتقاء بين الزّيديّة والإماميّة مُحدّدة برمز ZI. ومواضع الالتقاء بين السّنّة والزّيديّة مُحدّدة برمز ZS. ويُمكن العثور على هذه المعلومات الخامّة في الرّابط www.najamhaider.com/originsoftheshia

ثانياً: يُبيّن الجدول ٣.٣ تقاطعاً، وإن كان صغيراً إلاّ أنّه ملحوظ، بين الإماميّة والزّيديّة. إذ في مُقابل الإماميّين الذين يُجلّون بشكل إقصائيّ خطّاً علويّا مخصوصاً، تختصّ الأحاديثُ الزّيديّة بتبجيلٍ عامّ للعلويين. إنّ آثار هذا الاختلاف جليّةٌ في عديد المُقارنات الرّقميّة لأحاديث كلّ طائفةٍ. يذكر إماميّو الكوفة الباقر والصّادق في ٨٢ بالمائة (٢٨/٣٤) من رواياتهم. في المُقابل، يُدرجُ الزّيديّون هذين الإمامين من بين المبجّلين من العلويين، ولا أحد منهما ذُكر في أكثر من ثلاثة أحاديث. وفي خمس حالات، احتُفظ بالرّأي الخاصّ بسُلطة العلويين في حديثٍ زيديّ وحيدٍ.

ثالثاً (والأكثر أهمّيّة)، يوجدُ تداخُلٌ قويٌّ بين الأحاديث السّنّيّة والأحاديث الزّيديّة السّابقة لسنة ١٢٧/٧٤٥، وتباينٌ قويٌّ بعد سنة ١٢٧/ ٧٤٥. والمُدهشُ أنّ ٥٠ بالمائة من قادة الزّيديّة الذين عاشوا قبل سنة ١٢٧/٧٤٥ ذُكروا في صُلب الأحاديث السّنّيّة[٣٣٨]. لكنّ هذا الرّقم يستخفُّ بمجال الالتقاء بما أنّ القادة الخمسة (أو السّبعة) من الزّيديّة ذُكروا في الغالب داخل الأحاديث السّنّيّة من **خارج** الكوفة. يُمثّل عطاء بن أبي رباب وطاووس بن كيسان (ت. ١٠٦ أو ١١٠ /٧٢٤ أو ٧٢٨) ومُجاهد بن جابر (ت. ١٠٠ أو ١٠٤/ ٧١٨أو٧٢٢) من القادة السّنّيّين المعتمدين في الرّوايات المكّيّة، بينما وُجد عبدالله بن عُمر وعبدالله بن الزّبير (ت. ٧٣/٦٩٢) في الأحاديث السّنّيّة من البصرة والمدينة[٣٣٩]. إنّ النّتيجة الأخيرة جديرة بالمُلاحظة. تقريباً كلّ شخصيّة

---

(٣٣٨) لا يتضمّنُ ذلك النّبيّ وعمر بن الخطّاب.

(٣٣٩) حول عطاء بن أبي رباب، انظر عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف في الحديث**، ٢: ٥٩-٢٦١٨. وحول طاووس بن كيسان، انظر ابن أبي شيبة، م.م.، ١: ٣٦١-٤١٥٣؛ عبد الرزاق، م.م.، ٢: ٥٩-١٦١٥. حول مُجاهد بن جابر، انظر عبد الرزاق، م.ن،=

مذكورة في صُلب الأحاديث الزّيديّة خلال الفترة السّابقة لسنة ١٢٧/ ٧٤٥ وُجدت باستمرار في مجموعة الأحاديث السّنّيّة. ويتعلّقُ هذا الأمر بالصّحابة (عُمر بن الخطّاب وعمّار بن ياسر ت. ٦٥٧/٣٧ وعلي بن أبي طالب وعبدالله بن عبّاس) وبعض مشاهير الفقهاء (حكم بن عُتيبة[٣٤٠] ت. ٧٣١/١١٣، سعيد بن جبير، عمر بن عبدالله بن علي[٣٤١] -ت. ٧٤٥/١٢٧). ويزولُ الرّابطُ بعد سنة ٧٤٥/١٢٧ حينما بدأت الزّيديّة في التّعويل حصرياً على العلويين الكوفيين والمدنيّين. لكنّ هذا التحوّل لم يجعل الزيديّة تقتربُ من الإماميّة لأنّ خمسة أو ستّة من العلويين الذين تلوا سنة ٧٤٥/١٢٧ قد ذكروا في الأحاديث الزّيديّة ولا يظهرون في أحاديث البسملة الإماميّة البتّة[٣٤٢].

=٢: ٦٠-٢٦٢١؛ ابن أبي شيبة، م.م.، ١: ٣٦١-٤١٥٣. حول عبدالله بن الزّبير، انظر الأحاديث البصريّة في ابن أبي شيبة، م.ن.، ١: ٣٦١-٤١٥٤ و١: ٣٦٢-٤١٥٦؛ البيهقي، **السنن**، ٢: ٧١-٢٤٠٦ و٢٤٠٧. حول عبدالله بن عُمر، انظر الأحاديث المدنيّة والبصريّة ابن أبي شيبة، م.م.، ١: ٣٦٢-٤١٥٥؛ عبد الرزاق، م.م.، ٢: ٥٨-٢٦١٠؛ البيهقي، م.م.، ٢: ٧٠-٢٤٠٢ و٢: ٧١-٢٤٠٤.

(٣٤٠) يصفُ مادلونغ الحكم بن عُتيبة على أنّه واحدٌ من زعماء البتريّة الكوفيّين في زمن الباقر (*EL2 supplement, s.v. Batriyya (Madelung)*).

(٣٤١) يُمثّل الفقيه الكوفيّ عمر بن عبدالله بن علي شخصيّة مُمثّلة لطائفة ذات توجّه نزاعيّ. ويعتبره رجال الآدبيّات الإماميّة صاحب الصّادق من دون أن يتحدّثوا عن مُيولاته السّنّيّة (التّستري، **قاموس**، ٨: ١١١). ويغيّر رجال الأدبيّات السّنّيّة اسم جدّه إلى عُبيد (الرّواية الإماميّة هي كذلك أحد الإمكانيّات) ويُشيدون به على أنّه راوٍ يُعوّلُ عليه (المزني، **تهذيب**، ٢٢: ١٠٢). ويعتبرُه الزّيديّون كذلك على أنّهُ واحدٌ منهم (الصّنعاني، **رأب الصدع**، ٣: ١٦٨٩). ونجد في عمر بن عبدالله كوفيّاً على الحدود بين جماعتيْن (سنّية وشيعيّة) في فترة تميّزت بنموّ الطائفيّة. وسنتحدّث عن الأعلام من هذا النّوع في الفصل السّابع.

(٣٤٢) إضافة إلى زيد بن علي، فإنّ هذه تتضمّن المتمرّد العلوي محمّد النفس الزّكيّة وأباه=

عُموماً، تُبيّنُ المُعطيات استقلال الإماميّة. فلا تُظهرُ الأحاديث الإماميّة أيّ تداخُل جوهريّ مع الأحاديث السّنّيّة، وهي تلتقي فحسبُ مع الاحاديث الزّيديّة في عدد محدود من العلويين ذوي الأهمّيّة البارزة. في المُقابل، تُشيرُ النّتائج إلى مُشكلٍ في الرّوايات القديمة لأصول الزّيديّة. وبينما يتّضحُ لنا نوعٌ من التّحوّلات الطّارئة على الزّيديّة في مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن، فإنّه يوجدُ دليلٌ صغيرٌ على نشأة البتريّة والجاروديّة. تعرضُ بعض الأحاديث الزّيديّة المُبكّرة **حصراً** خصائص البتريّة من خلال عرضهم للآراء الفقهيّة للصّحابة وللفقهاء غير العلويين. ويبدو أنّ الوضع قد تغيّر في منتصف القرن الثّاني/الثّامن مع قرار جاروديّ للتوجّه نحو شقّ مُميّزٍ من السّلطة الفقهيّة العلوية.

العنعنة والرّواة

تُركّزُ مقارنتنا الثّانية على الرّواة، سواءً منهم المعزولين أو الذين يُمثّلون جُزءاً من سلاسل العنعنة (روابط مُشتركة). ويُمثّل الاهتمام المركزي في هذا القسم في رسم الحدّ الذي تُعوّل عنده بعض مختلف الطّوائف على مجموعة الأفراد أنفسهم لنقل المعلومات الخاصة بالفقه[٣٤٣]. إنّ المُناسبات التي وجدت فيها روابط مُشتركة ذات أهمّيّة إذ تُبيّنُ لنا أنّ جماعتين طائفيّتين قد اتفقتا ليس بالنّظر إلى حقيقة راوٍ بعينه

=عبدالله بن الحسن «المثنى» بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ت. ١٤٥/٧٦٣)، بالتوازي مع عبدالله بن موسى بن عبدالله بن الحسن (ت. ٢٤٧/٨٦١) وأحمد بن عيسى بن عبدالله بن الحسن (ت. مطلع القرن الثّالث/التّاسع). وحول عبدالله بن موسى، انظر مادلونغ، *(Der Imam al-Qâsem DIQ)*، فهرس ٢٥٩؛ التستري، رجال، ٦ : ٦٣٠؛ الصّنعاني، **رأب الصدع**، ٣: ١٦٨٩. حول أحمد بن عيسى بن عبدالله، انظر الصّنعاني، **رأب الصدع**، ٣: ١٧٠٨.

(٣٤٣) ليست الولاءات الطّائفيّة للرّواة، في التحليل الموالي، ذات أهمّيّة بالدّرجة نفسها=

فحسبُ ولكن كذلك بالنّظر إلى انتمائه/ها الفكري كذلك[٣٤٤]. وكما هو الحالُ في القسم السّابق، نحنُ مهتمّون أكثر بعلامات تشكّل الهويّة الإماميّة والزّيديّة.

يصفُ لنا الجدولان ٣. ٤أ و٣. ٤ب بالتّفصيل الرّواة والرّوابط المُشتركة بين الأحاديث السّنّيّة والزّيديّة والإماميّة. يذكرُ الأوّل (الجدول ٣: ٤أ) الرّواة مذكورين بشكل مُستقلّ من قِبل أكثر من جماعة طائفيّة. وكما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثّاني، يبيّن عددٌ واسعٌ من الرّواة المُشتركين درجة التّداخل بينما يُمثّلُ غيابُه بالكامل عامل انقسام. يُركّزُ الثاني (الجدول ٣. ٤ب) على سلاسل المُشتركة التي تُظهرُ إلى درجة أكبر التّداخل بين الجماعات. كما أنّ الانحراف عن هذه الرّوابط المُشتركة هو ما سيسمحُ لنا بالوقوف عند النّقطة التي تكونُ فيها الجماعات قد بدأت في تطوير هويّاتها المُستقلّة.

حسب الجدولين ٣. ٤أ و٣. ٤ب، تبدو الأحاديثُ الإماميّة فريدةً في ما يتعلّق بالرّواة وبالإسناد في آنٍ. فالتّقاطُع بين الإماميّة والسّنّيّة محدودٌ في شخص الكوفي جابر بن يزيد الجعفي (ت. ١٢٨/٧٤٦) وهو عالمٌ تقليديٌّ كوفيٌّ (غزيرُ الإنتاج) صار في مرحلة ما تلميذاً للباقر والصّادق وتبنّى مُعتقدات مُتطرّفة[٣٤٥]. وإذ نأخذُ في الحُسبان غياب حتّى راوٍ إضافيّ مُشترك والغياب الكُلّي للرّوابط المُشتركة، تُقدّمُ المُعطيات فصلا واضحاً بين الأحاديث السّنّيّة والأحاديث الإماميّة.

=التي تعوّل فيها الطّوائف على الإسناد المُتماثل والاشتراك بين الرّواة. مثال ذلك، يُعدُّ ظهور سعيد بن جُبير في الأحاديث السّنّيّة والزّيديّة هامّاً لأنّه يُقيمُ رابطاً بين الجماعتين.

(٣٤٤) حول بحث تفصيليّ في البُنى والمناهج المُعتمدة في هذا القسم، انظر الفصل الثّاني.

(٣٤٥) انظر *EL2 supplement, s.v. Jâber Al'Jufi (Madelung)* وبخاصّة مدرّسي، **الحديث**، ٨٦-١٠٣.

الجدول ٣. ٤أ. الرّواة على انفرادٍ

	الرّواة بحسب مواقعهم	الأحاديث
سُني/زيديّ	عاصم بن بهدلة (ت.١٢٧/٧٤٥)*	٢. سُنّي (٠٩٥، ١٢٢)/ ٢. زيدي (١٠١، ١٠٣)
	عمر بن عبدالله بن علي (عُبيد)(ت. ١٢٧/٧٤٥)	١. سُنّي (٠٧٤)/ ٣. زيديّ (٠٨٠، ٠٨١، ١٦٩)
	سعيد بن المرزبان (ت. ١٤٠/ ٧٥٨)	١. سنّي (٠٧٤)/ ٣. زيدي (٠٨٠، ٠٨١، ١٦٩)
	شريك بن عبدالله (ت. ١٧٧/ ٧٩٣)	١. سنّي (٠٧٤) / ٢. زيدي (١٠١، ١٠٣)
	معتمر بن سُليمان بن ترخون (ت. ١٨٧/٨٠٤)	٣. سُنّي (٠٠٦، ٠٢٥، ٠٢٦)
	يونس بن بُكير بن واصل (ت. ١٩٩/٨١٤)	١. سُنّي (٠٢٤)/ ١. زيديّ (٢١٩)
زيدي/سُنّي	مُحمّد الباقر (ت. ١١٧/٧٣٥)	٤. زيديّ (٠٢٠، ٠٢١، ٠٣١، ٢١٦)/ ١. إمامي (٢٢٢)
	جعفر الصّادق (ت. ١٤٨/٧٦٥)	٢. زيديّ (٠٢٠، ٠٢١، ٠٣١، ٢١٦/ ٣.إمامي (٠١٩، ٢٠٦، ٢٢٦)
	عمْرو بن شمر (ت. ١٥٧/٧٧٤)	١. زيديّ (٠٢٧)/ ١. إماميّ (٢٢٦)
سُني/إمامي	جابر بن يزيد الجعفي (ت. ١٢٨/ ٧٤٦)	١. سُنّي (١٥٦)/ ١. إمامي (٢٢٤)

* أنظر كذلك الرّوابط المُشتركة في الجدول ٣. ٤ب. وحول المراجع الكاملة التي تُوافقُ كلّ حديثٍ مُرقّمٍ، أنظر www.najamhaider.com/originsoftheshia

الجدول ٣. ٤ب. الرّوابط المُشتركة

	الرّوابط المشتركة	الأحاديث
سُنّي/ زيدي # ١	عمر بن ذر بن عبدالله (ت. ١٥٣/٧٧٠)	١. سُنّي (٠٦٩) ١. زيدي (٠٧٢)
	ذرّ بن عبدالله بن زرارة (ت. مطلع القرن الثّاني/الثّامن	
	سعيد بن عبد الرّحمن بن أبزى (ت. نهاية القرن الأوّل/السّابع)	
	عبد الرّحمن بن أبزى (ت. نهاية القرن الأوّل/السّابع)	
	عُمر بن الخطّاب (ت.٢٣/٦٤٤)	
#٢	عُمر بن ذرّ بن عبدالله (ت. ١٥٣/٧٧٠)	١. سُنّي (٠٧١) الزّيديّ عينه (٠٧٢) كما في الجدول ٣. ٤أ
	ذرّ بن عبدالله بن زرارة (ت. مطلع القرن الأوّل/الثّامن)	
	سعيد بن عبد الرّحمن بن أبزى (ت. مُوفّى القرن الأوّل/السّابع)	
#٣	أسباط بن نصر (ت.١٨٠/٧٩٦)	١. سنّي (٠٨٨) ١. زيديّ (٢٢١)
	إسماعيل بن عبد الرّحمن بن أبي كريمة (ت. ١٢٧/٧٤٥)	
	عبد الخير بن يزيد (مُتوفّى القرن الأوّل/ السّابع)	
	علي بن أبي طالب (٤٠/٦٦١)	
#٤	عاصم بن بهدلة (ت. ١٢٧/٧٤٥	١. سنّي (١٠٥) ٢. زيديّ (١٠١، ١٠٣)
	سعيد بن جُبير (ت. ٩٥/٧١٣)	
	عبدالله بن عبّاس	

#٥	سعيد بن جُبير (ت. ٩٥/٧١٣)	١. سني (١٥١)
	عبدالله بن عبّاس (ت. ٦٨/٦٨٨)	١. زيدي (١٠٠)
#٦	عاصم بن بهدلة (ت. ١٢٧/٧٤٥)	٢. سني (١٣٠، ١٣١)
	سعيد بن جُبير (ت. ٩٥/٧١٣)	عين الحديثين الزيديّين (١٠١، ١٠٣) في الجدول ٣. ٤أ
#٧	معتمر بن سُليمان بن طارخون (ت. ١٨٧/ ٨٠٤)	١. سُنّي (١٥١)
	ليث بن أبي سُليم (أيمن) (ت. ١٣٣-٤٣/ ٧٥١-٦١)	١ زيدي (١٤١)
#٨	هُشيم بن بشير (ت. ١٨١/٧٩٧)	١. سُنّي (٠٩٣)
	سعيد بن المرزبان (ت. ١٤٠/٧٥٨)	١ زيدي (١٠٠)
زيدي/ إمامي	لا أحد	لا أحد
سُنّي/ إمامي	لا أحد	لا أحد
مُلاحظة: حول المراجع بالكامل التي تُوافق كلّ حديث مُرقّم، أنظر www.najamhaider.com/originsoftheshia		

إن التّقاطع بين الإماميّة والزّيديّة هو أكثر جوهريّة ويتمثّلُ في القواسم الثّلاثة المُشتركة: الباقر، الصّادق وعمرو بن شمر (ت. ١٥٧/٧٧٤). إذْ كلٌّ من الزّيديّة والإماميّة تُعوّلان على الباقر والصّادق بوصفهما راويي[٣٤٦] أحاديثِ تُدوّن آراء مُحمّد وعلي من خلال سلاسل عنعنة

(٣٤٦) لستُ أدرجُ هاهُنا الأحاديث التي يستعملها العلويان بوصفها ذات سُلطة دينيّة كما=

مُتقطّعة. وعلى الرّغم من أنّ ذلك يؤكّدُ تقديراً خاصّا للعلويين من قِبل الإماميّة والزّيديّة، إلاّ أنّ قيمته تتمثّلُ في تأسيس تداخُلٍ بين فريقين على الأقلّ. الرّابط الوحيد المُتبقّي هو الكوفيُّ عمرو بن شمر الجعفي، وهو شيعيّ مُعتدلٌ على ارتباطٍ بجابر الجعفي الذي ذكرناه. وتعرضُ لنا حالة عمر (كما هو حالُ جابر) السّهولة التي بفضلها تمكّن بعضُ الأفراد من اختراق الحُدود التي تفرضها الجماعات الأولى[٣٤٧]. لكنّها لا تُقدّمُ لنا دليلا نهائيّاً (أو حتّى احتماليّاً) على وُجود تقاطُع بين الزّيديّين والإماميّين، وبخاصّة مع غياب رابط مُشترك وحيدٍ.

تعرضُ لنا النّصوص الزّيديّة والسّنّيّة تداخُلا ملحوظاً من خلال ١) ثمانية روابط مُشتركة[٣٤٨] مُنتشرة في ٢٦ بالمائة (٣٤/٩) من الأحاديث السّنّية و٢٤ بالمائة (٣٤/٨) من الأخبار الزّيديّة و٢) من خلال ستّة رواةٍ مُشتركين امتدّوا على كامل القرن الثّاني/الثّامن. إنّ الرّوابط المُشتركة طويلةٌ، وهي غالباً ما تمتدُّ من النّبيّ والصّحابة إلى مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن. ينقُلُ الرّابط المُشترك # ١ مثلاً رأياً عن عمر عن طريق عبد الرّحمن بن أبزى، سعيد بن عبد الرّحمن بن أبزى وذرّ بن عبدالله بن زُرارة (تُوفّي مع مطلع القرن الثّاني/الثّامن) قبل أن ينقسم في مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن بعد عمر بن ذرّ بن عبدالله (ت. ٧٧٠/١٥٣). لا يُوجد أيّ رابط مُشترك يمتدُّ إلى ما بعد ٨٠٤/١٨٧ وتنتهي أغلبُها (٨/٥)

=ناقشنا ذلك المُشكل في القسم السّابق. ولكنْ، علينا المُلاحظة أنّ الباقر والصّادق استُعملا بالأساس من قِبل الإماميّة بوصفهما شخصيتين قياديّتين يتعارضان مع الرّواة.

(٣٤٧) مُدرّسي، **الحديث**، ٢٠٤-٥.

(٣٤٨) يتضمّن هذا العدد الرّوابط المُشتركة التي تتفرّعُ عن سلاسل أوسع. وبعبارة أخرى، إنّ الرّبط #٢ هو بمثابة الرّابط المُشترك حتّى وإن تفرّع عن سلسلة أوسع (الرّابط #١). وحدث ذلك لأنّ الرّابط الفرعي يظهرُ كذلك في مجموعة أحاديث أخرى.

قبل سنة ٧٥٨/١٤٠، وينتهي الأخير (يونس بن بُكير) سنة ٨٦١/٢٤٧. عُموماً، تُقدّمُ لنا المُعطيات دليلاً قوياً على تداخُل جوهريّ طويل المدى بين السّنّة والزيديّة التي حافظت على بقائها إلى حُدود منتصف القرن الثّاني/الثّامن.

إنّ الصّورة التي تنشأ عندنا من خلال المُقارنة بين الرّواة وسلاسل العنعنة تُوجدُ بالتّوازي مع القسم الأخير. فالمُعطيات تُؤيّدُ وُجود هُويّة رسميّة للجماعة الإماميّة مع مطلع القرن الثّاني/الثّامن. وتُعوّلُ الأحاديث الإماميّة على آراء الأئمّة في علاقة بسلسلة متميّزة من الرّواة. وتؤكّدُ النّتائج كذلك أنّ الأجزاء الأولى من النّصوص الزّيديّة هي في فحواها ذات توجّه بتريّ مُهيمن، كما هو مُنعكسٌ في تداخلها مع الأحاديث التي كانت رائجة في فضاء ذي مُيولات سنّيّة. وفي مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن تغيّرت الاحاديث الزّيديّة بشكل أساسيّ، مُقلّصة في تعويلها على الرّواة (وعلى سلاسل العنعنة) الموجودة بشكل متواتر في مجموعات الحديث الكوفيّة ذات التّوجّه السّنّي، وذلك لصالح بعض الرّواة المتميّزين المُحدّدين بعامّة على أنّهم زيديّون. وفي هذه النّقطة وحدها - في مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن- بدأنا نُلاحظُ حُضوراً جاروديّا ملحوظاً في الأشكال الزّيديّة للإسناد.

الأساليب الرّوائيّة

في حين تعاطت المُقارنتان الأوليان مع القادة أفراداً ومع الإسناد/الرّواة، تُركّزُ المُقارنة الأخيرةُ على الأشكال الرّوائيّة. وبعبارة أخرى، أيّ الأساليب تعتمدُها الأحاديث في تقديم الأخبار؟ هل أنّ أشكالا أدبيّة بعينها هي خاصّة بطائفة ما؟ وإذا كانت الطّوائف تشتركُ في الأساليب، ما الذي يُعلنُه هذا الأمر لنا بشأن تقاطُعاتها المُمكنة؟ هل هي تتداخلُ

بأسلوبٍ مُنتظم ومُستمرّ، أم أنّها تتباعدُ بعد نُقطة ما؟ يُنظّمُ لنا الجدول ٣. ٥ الـ١٠٢ حَديثاً الكوفيّة على أساس ستّة من بين ثمانية أساليب روائيّة ناقشناها في الفصل الثاني.

في الجدول ٣. ٥، يتميّزُ الإماميّون باستعمالهم الواسع للسّؤال-و-الجواب والأشكال الرّوائيّة التّفسيريّة وبغياب النماذج التّمثيليّة. وبينما لا نجدُ إلاّ ١٥ بالمائة من الأحاديث السّنيّة و٣ بالمائة من الأحاديث الزّيديّة على شاكلة الأسئلة، فإنّ ٣٥ بالمائة من الرّوايات السّنيّة تصف التلاميذ وهُم يسألون إماماً حتّى يجيز أو يشجُب جهريّة البسملة. إنّ الأحاديث الإماميّة هي كذلك فريدةٌ في استعمالها للتّفسير (١٨ بالمائة) مُحيلة بشكل مُستمرّ على الآية ٤٦ من سُورة الإسراء باعتبارها دليلاً على صلاحيّة جهريّة البسملة. وإجمالاً، تقترحُ البُنى الرّوائيّة الإماميّة القليل عن التّداخُل مع البنى السّنيّة وتقاطُعاً محدوداً مع البنى الزّيديّة.

يعتمدُ كلّ من الإماميّين والزّيديّين على تقارير شهود العيان التي تُمثّلُ ٣٥ بالمائة من الأحاديث الإماميّة و٤٧ بالمائة من الأحاديث الزّيديّة. لكنّ القادة الذين يظهرُون في هذه الأحاديث هم بشكل ثابت العلويون، إذ تحتفظ الأحاديث الإماميّة بروايات شُهود العيان لصلاة الصّادق، ومع الأحاديث الزّيديّة مركّزة على عدد مُختلف من العلويين مثل زيد بن علي ومحمّد النّفس الزّكيّة. وفي الواقع، كلّ حديث زيديّ يذكُر قائداً ما تُوفّي بعد سنة ٧٤٥/١٢٧ هو بالنّسبة للشكل القائم على شهادة العين، وجميعُها باستثناء واحد من هذه الشّخصيّات علوي. وبدل مُساندة إمكان تفاعُل مُبكّرٍ بين الجماعتين، فإنّ هذه النّتائج تقترحُ انتشار أسلوبٍ روائيّ مُشتركٍ من أجل المُحافظة على آراء العلويين، والذي تبنّاه الزيديّون وحدهم ما بين منتصف القرن الثّاني/الثّامن ونهايته.

أخيراً يبيّن الجدول ٣. ٥ تداخُلاً قويّاً بين الرّوايات السّنّية (٤١ بالمائة) والزّيديّة (٤٤ بالمائة) عن طريق استعمالهم المُشترك للأساليب الرّوائيّة التمثيليّة. وفي حال الرّوايات السّنّيّة، لا يوجدُ فيها أمرٌ استثنائيّ وهي تذكُر عدداً واسعاً من القادة الذين انتشروا ما بين القرن الأوّل/ السّابع والثّاني/الثّامن. وفي المُقابل، تُقدّمُ الرّوايات التمثيليّة الزّيديّة سمتين مُتميّزتين. الأولى، هو أنّها لا تذكُر إلاّ القادة الذين يشتركُ فيهم الزّيديّون مع السّنّة. ولا يُوجدُ أيّ علويّ واحدٍ بارز (من هو غير عليّ) مذكوراً في أيّ حديث تمثيليّ. الثّانية، كلّ شخصيّة احتفظ بها الزّيديّون في الشّكل التمثيلي تُوفّيت قبل مُنتصف القرن الثّاني.

الجدول ٣. ٥. الأسلوب الرّوائيّ (البسملة)

	السّنّيّة		الزّيديّة		الإماميّة	
سؤال/ جواب	٠٨٨	١٥٤	٢٢١*		١٥٧	١٨١
	١٤٩	١٥٥			١٦٢	١٩٢
	١٥٣				١٧٥	١٩٥
					١٧٦	٢٠٠*
					١٧٧	٢١٢*
					١٧٨	٢٢٥*
روايات شهود العيان	٠٦٨	١٢٢	٠٢٧	١٦٩	١٧٤	١٩٣
	٠٧٠	١٢٩	٠٢٨	١٧٠	١٧٩	١٩٤
	٠٧١	١٥١	٠٧٢	١٧١	١٨٠	١٩٦
	٠٨٥		٠٨٠	١٧٢	١٨٢	١٩٧
			٠٨٦	١٧٣	١٨٣	١٩٩
			١١٩	٢٠٢	١٨٩	٢٢٧

		١٣٣	٢٠٤			
		١٦٦	٢١١			
مصادر مُباشرة	١٠٥	١٣٦	٠٢١	٢١٦	١٢٨	٢١٥
	١٠٦	١٣٧			١٩٨	٢٢٤*
	١٣٤	١٣٨				
	١٣٥	١٥٦				
نماذج تمثيلية	٠٠٦	٠٧٥	٠٢٠	١٠٣	١٩١	٢٠٦
	٠٢٤	٠٧٦	٠٣١	١٠٤		
	٠٢٥	٠٩٣	٠٧٩	١١٠		
	٠٢٦	٠٩٥	٠٨١	١١١		
	٠٣٨	١٣٠	٠٨٣	١٤١		
	٠٦٩	١٣١	٠٨٤	١٥٢		
	٠٧٤	١٣٢	١٠٠	٢١٩		
			١٠١			
مُراسلات	لا احد	لا أحد	لا أحد	لا أحد	١٥٨	
الأحاديث القائمة على العلامة/ القائمة	لا أحد	لا أحد	لا أحد	لا أحد	٢٠٠*	٢٢٤*
التفاسير	لا أحد	لا أحد	٢٢١		٠١٩	٢٢٢
					٢٠٠*	٢٢٥*
					٢١٢*	٢٢٦

النّسب الجُمليّة	س/ج ١٥٪	شهادة العين ٢١٪	مُباشرة ٢٤٪
	تمثيليّة ٤١٪	مكتوبة ٠٪	قوائم/علامات ٠٪
	تفاسير ٠٪	س/ج ٣٪	شهادة العين ٤٧٪
	مباشرة ٦٪	تمثيليّة ٤٤٪	مكتوبة ٠٪
	قوائم/علامات ٠٪	تفاسير ٣٪	س/ج ٣٥٪
	شهادة العين ٣٥٪	مباشرة ١٢٪	تمثيليّة ٦٪
	مكتوبة ٣٪	قوائم/علامات ٦٪	تفاسير ١٨٪

* ترمز إلى الأحاديث التي تقعُ في أكثر من تصنيف. وتشرحُ كذلك لماذا لا تُضيف النّسب المائويّة دائماً لتبلغ المائة، وبخاصّة في حالة الإماميّة. وحول مراجع مستوفاة تتناسبُ مع كلّ حديث مُرقّم، انظر www.najamhaider.com/originsoftheshia

كما أشرنا إليه أعلاه، الأحاديث الزّيديّة التي تذكُر العلويّين من مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن (مثال عبدالله بن موسى بن عبدالله بن الحسن ت. ٢٤٧/٨٦١) تعتمدُ أساليب سرديّة (مثال تقارير شُهود العيان) مميّزة للرّوايات الإماميّة. مرّةً أخرى، يبدو مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن مؤشّراً على تحوّل في صُلب الأحاديث الزّيديّة من الأسلوب الرّوائي بالتّوازي مع الأحاديث السّنّيّة (نعني بذلك النماذج التمثيليّة) إلى أسلوبٍ مُنسجمٍ مع اختيارات مُعاصريهم من الشّيعة (وبخاصّة الإماميّة).

إجمالاً، تُوافقُ المُقارنة القائمة على الأسلوب الرّوائي النّتائج التي حصلنا عليها في الأقسام الفارطة. يتميّزُ الإماميّون عن السّنّة الزيديّين بأسلوبين أساسيّين: ١. أنّهم يقتصرون على الآراء الخاصّة بخطّ علويّ واحد متأصّل وذلك من خلال ٢. أسلوبي سؤال-و-جواب والتّفسير اللذين نادراً ما نجدهما في الأحاديث السّنّيّة والزّيديّة حول البسملة. إنّ

التّقاطُعات بين الأساليب السّنيّة والزّيديّة هي الأقوى بالنّظر إلى القادة الذين عاشوا خلال القرن الأوّل/السّابع. وتُقدّمُ لنا الأحاديث من هذا النّوع التأثير البتريّ بما يتوازى مع الأساليب الكوفيّة ذات التكوين والتّوجّه السنّيّين وتقبلُ بصدق القادة السّنّيّن غير العلويين. ولكنْ، خلال القرن الثّاني/الثّامن قبل الزّيديّون بتقنيات سرديّة مُختلفة للرّبط بين وجهات النّظر القائمة حصريًا على سُلطة علويّة. وتختصُّ هذه النّصوص الأخيرة بكونها جاروديّة.

خُلاصة

إنّ العيّنة الدّراسيّة المُقدّمة في هذا الفصل هي الأولى من بين ثلاثٍ أخرى مخصّصة لتفحّص الرّوايات التي أنشأت الهويّة الطّائفيّة. بدأ الفصلُ بمسح شاملٍ لمُشكل البسملة، مُسلّطاً الضّوء على المُقاربات المُختلفة (والاستنتاجات) التي فصّلتها مدارس الفقه المختلفة. والموادّ الخامّ التي تقومُ عليها مواقفُ كلّ مدرسة إنّما تتمثّلُ في الأحاديث الخاصّة بفقه العبادات والمجموعة معاً في جوامع واسعة شاملة. وركّز القسم الثّاني من الفصل على هذه الأحاديث بناءً على مُسلّمة (مُفصّلة في الفصل الثّاني) تتمثّل في كونها كانت مُدوّنة بدقّةٍ (أو بموجب التّداول) بشكل مُبكّر خلال القرن الثّاني/الثّامن. وفي المرحلة الأولى من هذا التّحليل، انفصل ١٠٢ حديث كوفيّ عن المدوّنة الواسعة التي تشمل ٢٣٣ نصّا على أساس الانتماءات الجُغرافيّة لرواتها الذين عاشوا خلال القرن الثّاني/الثّامن. وفي المرحلة الثّانية، قُورنت الأحاديث الكوفيّة المحفوظة من طرف كلّ جماعة طائفيّة على أساس قادتها وسلاسل العنعنة وأساليبها الرّوائيّة.

وقبل أن نبدأ في الاشتغال على العيّنة الثّانية في الفصل الرّابع، من

الأنجع تفحّص تداعيات النّتائج الخاصّة بالرّوايات الطّائفيّة القديمة. ولنتذكّر أنّ المصادر غير الموثوقة والتاريخيّة تصف الجماعة الإماميّة على أنّها وحدة مستقلّة مع بداية القرن الثّاني/الثّامن.

كما تُبيّن أن الزّيديّة نشأت عقب ثورة زيد بن علي سنة ١٢٢/٧٤٠ من خلال نشأة التشيّع البتريّ والجاروديّ. كانت [الزّيديّة] القديمة في توازٍ إلى حدّ كبير مع الميولات السّنيّة، بينما اكتسبت الأخيرة ما يجعلها شبيهة بالإماميّة. وفي الوقت نفسه، اندلعت توتّرات بين هاذين الفصيلين لتتحوّل إلى قوّة اشتباك أدّت في النّهاية إلى هيمنة الجاروديّة. ولْنذكر كذلك أنّ الشّكوك المُمكنة حول هذه الرّوايات نابعةٌ من الطّبيعة غير المُعاصرة لمصادرها.

تُقدّم نتائجنا التجريبيّة سنداً مُختلطاً للرّوايات الطّائفيّة. إذ يبدو أنّها تُعزّزُ حُضور هويّة إماميّة مُستقلّة في مطلع القرن الثّاني/الثّامن. وتتّسم الأحاديث الإماميّة باستعمال وجوه سُلطويّة فريدة انتقلت بواسطة إسنادات مُستقلّة في صُلب أسلوبٍ روائيٍّ متميّزٍ[٣٤٩]. في المُقابل، يبدو أنّها في تقابُل مع بعض الأوجه الأساسيّة للرّوائيّة الزّيديّة الأولى. أوّلا وأهمّ شيء، لا تُساندُ المُعطيات المنظور القائل إنّ الزّيديّة الأولى كانت تجمعُ بين البتريّة والجاروديّة. عوضاً عن ذلك، هي تقترحُ الموقف القائل إنّ الزّيديّة الأولى كانت بالأساس (إن لم تكن بالكامل) بتريّة

(٣٤٩) إنّ الدّليل الحاصل عن مُقارنة الأسلوب الرّوائي كان أقلّ صرامة، لكنّه يُساعدُ على تقوية أطروحة القطيعة بين [الأحاديث] الإماميّة والسّنيّة. فالتّداخل الخفيف بين الأساليب الرّوائيّة الإماميّة والزّيديّة لم تكن له أهمّيّة في علاقة بالاختلافات الواسعة في مُستويات أخرى من المُقارنة ومقصوراً على مُوفّى القرن الثّاني حينما صار الزّيديّون في تقارب مع الإماميّين بشأن عدد من المشاكل.

وجاروديّة لأنّها نشأت فحسبُ تدريجيًا على امتداد القرن الثّاني/الثّامن. ثانياً، لا توجدُ أيّة علامة على وُجود اشتباكٍ داخلي بين الزّيديّين البتريّين والجاروديّين. وعلى وجه الخُصوص، إذا صارت الزّيديّة جاروديّة فحسبُ خلال القرن الثّالث/التّاسع[٣٥٠]، فإنّنا سننتظرُ وجود استمرارٍ لتأثير الأحاديث البتريّة بعد مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن على حساب الأحاديث الجاروديّة، التي تقصِرُ السّلطة الفقهيّة على أبرز العَلويين الذين انتقلت آراؤهم من خلال إسنادات متميّزة وأساليب روائيّة. وإذا كان هذا المسار نتيجة للحرب الأهليّة الزّيديّة، فإنّنا كُنّا سننتظرُ أن يُلغي المُنتصرون (الجاروديّون) (أو أن يعملوا على إلغاء) آثار خُصومهم البتريّين المهزومين الممثّلة في الأحاديث التي تحتفظُ بآراء عُمر بن الخطّاب وبعض الفقهاء الآخرين غير العلويين. لكنّ هذه الرّوايات البتريّة لمْ تُتلفْ، وهي في حالات عدّة قد هيمنت على المجموعات التي نجدُها عند الجاروديّين البارزين مثال أحمد بن عيسى. بقي أن ننظُر إن كانت هذه النّتائج مُكرّرة في الدّراستين الأخيرتين.

(٣٥٠) تجلّى ذلك في الرّوائيّة القديمة التي تُصوّرُ الصّراع بين المُكوّنين الأساسيّين للزّيديّة البتريّة والجاروديّة التي أدّت إلى انتصار الجاروديّة خلال القرن الثّالث. ولمزيد البحث في هذه الرّوائيّة، انظر الفصل الأوّل.

الفصل الرابع
القنوت في طقس الصّلاة

تصفُ المصادر النّبيّ في عددٍ من النّقاط، وخلال فترة حياته، على أنه يدعُو للأفراد/القبائل بأسمائهم ويلعنُهم لأنّهم خانوا وتعدّوا. وفي عديد الحالات، أُدرجت هذه الصّلوات/اللّعنات في صُلب الصّلاة اليوميّة في لحظة فاصلة بين القراءة القرآنيّة والسّجدة في حركةٍ عُرفت بالقنوت(٣٥١). كلّ هذا الأمر معروفٌ ومقبولٌ لدى كلّ مدارس الفقه الإسلامي التي أخذناها بعين الاعتبار. ظهر المُشكلُ في تحديد ما إذا كان المقصود من أفعال النّبي هو أن تكون مثالاً للأجيال المُقبلة أم أنّها مقصورة على لحظة تاريخيّة مخصوصة. أمّا عن البسملة، فإنّ المُشكل محكومٌ بنزاهة الصّلاة التي تمثّل رُكناً من أركان الحياة الطّقسيّة للمُسلم.

يُركّزُ الفصلُ على القنوت الذي حُدّد إمّا على أنّه تقرّبٌ إلى الله (هو عادةً نيابة عن مجموعة من النّاس) أو أنّه لعنةٌ ضدّ عدوٌ مذكور على امتداد طقس الصّلاة. وعلى وجه الخُصوص، يُركّزُ على إنجاز القنوت

---

(٣٥١) حول مُلخّص بسيط عن القنوت، انظر *EI2, s.v. Qunût (A. J. Wendinck*) وحول رواية عن أصل القنوت (كذلك ناقشنا هذا الأمر لاحقاً)، انظر كيستر Kister, "Exposition", 337-57.

في الصّلوات الخمس اليوميّة المفروضة وصلاة الوتر (يُصلّى بين العشاء والفجر)[٣٥٢]. ويوجدُ عنصران أساسيّان غائبان في هذا النّقاش، وهُما صلاة الجُمعة وصلاة الجماعة اللتان هُما محكومتان بقواعد فقهيّة مثاليّة[٣٥٣]. إنّ المنطق الذي يخفى خلف إدراج الوتر وليست الصّلوات النّوافل الأخرى يكمُن في الاختصام حول منزلته[٣٥٤] ومركزيّته المُطلقة في صُلب المجادلات الفقهيّة حول القنوت.

وكما هو الحال في الفصل السّابق، ينقسمُ هذا الفصل إلى قسمين. يُقدّم الأوّل مسحاً فقهيّا شاملا لآراء أبرز المدارس الستّة السّنيّة والشّيعيّة حول القنوت. ويُطبّقُ الثّاني المنهجيّة المُفصّلة في الفصل الثّاني على الأحاديث الكوفيّة حول القنوت. وينتهي الفصلُ بتقييم الدّرجة التي تتوازى فيها نتائج التّحليل مع السرديّات الطّائفيّة المُجملة في الفصل الأوّل.

الإطار الفقهيّ

يتضمّن الجدل الفقهيّ حول القنوت مُشكلين أساسيّين وثلاثة مشاكل ثانويّة. يتعلّق السّؤالان الأساسيّان ١) بهويّة الصّلوات التي يكونُ فيها

---

(٣٥٢) يُوجد جدلٌ ملحوظٌ يتعلّق بطول صلاة الوتر وبالوقت المُناسب. لكنّ حواراً تفصيليّا حول هذين المُشكلين هو مُجانبٌ لهذه الدّراسة.

(٣٥٣) نتج عن كلّ واحدة من هاتين الصّلاتين كتلة ضخمة من الآداب الفقهيّة والتي لا يُمكن تغطيتها عمليّاً في هذا العمل الحالي إذ لا يتّسع لذلك.

(٣٥٤) وُجد موقفٌ يرى أنّ الوتر هو واحدٌ من الصّلوات الستّ المفروضة. وذلك ما بيّنه تفسير الآية ٢٣٨ من سُورة البقرة (حول النّصّ انظر الهامش ٦٧ من هذا الفصل) من قِبل عدد من المعلّمين من بينهم حنفي بن الجصّاص (**أحكام**، ١: ٤٤٣) ومالك القرطُبي (**الجامع**، ٣: ٢١٣). وما تزالُ الحنفيّة تنظر إلى الوتر على أنّه صلاة واجبة.

القنوت واجباً، و٢) ببنيته ومضمونه. إنّ تحديد الصّلوات هو أمرٌ معقّدٌ نتيجة الآراء التي تقصرُ القنوت على وقتٍ مُعيّن في السّنة (نعني النّصف الثّاني من رمضان). يرتكزُ الخطاب الفقهيّ على التّداعيات الفقهيّة للآية ١٢٨ من سُورة آل عمران[٣٥٥] وجواز إدخال عناصر غير قرآنيّة (الأدعية واللّعنات) في الصّلوات الواجبة. ويُركّزُ السّؤال الثّاني على ٣) التفاصيل العمليّة من منزلة القنوت من الصّلوات (قبل أم بعد الرّكعة[٣٥٦])، ٤) رفع اليد أثناء القنوت و٥) استهلال القنوت بالتّكبير (قول: «الله أكبر»). وتتعلّق الدّلائل حول هذه المشاكل بالكامل بالتّنافس بين الأحاديث النّبويّة والآراء الفقهيّة. بينما انتهت كلّ مدرسة فقهيّة (باستثناء الزّيديّة) إلى اتفاق داخليّ حول المشاكل الأصليّة، ظلّت المشاكل الثّانويّة إشكاليّة ولم تُحلّ بالشّكل الجيّد بعد فترة تشكّلها.

على غرار الفصل الثّالث، يُناقشُ القسم التالي أعمال واحد أو اثنين من الفقهاء المُمثّلين للمدارس التي انتخبناها. والمقصودُ بذلك هو أن ننقُل المضمون العامّ لخطابهم الفقهي، وليس المقصودُ هو تقديم منظور شامل. غالباً ما وُجدت اختلافات هامّة بين الفقهاء من المدرسة نفسها من ناحية شكل ومضمون دلائلها.

---

(٣٥٥) آل عمران: ١٢٨. «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ».

(٣٥٦) الرّكعة هي لحظة في الصّلاة تتلو القراءة حينما ينحني المصلّي واضعاً يديه على ركبتيه. ويُوجدُ اتفاقٌ عامّ أنّ عليه أن يعود قائماً ويتوقّف قبل أن يبدأ في السّجود. إنّ المُشكل القائم هاهُنا هو ما إذا كان القنوت موضوعاً بعد القراءة أم قبل السّجود حينما يكونُ المُصلّي قائماً.

الحنفيّون

يرفضُ الحنفيّون قطعيّا القنوت في كامل الصّلوات الواجبة، ولكنّهم يعتبرونه عُنصراً مطلوباً في صلاة الوتر. ويقومُ هذا الرّأي على تأويلٍ واسعٍ للآية ١٢٨ من سُورة آل عمران التي يُوبّخُ فيها الله النّبيّ لأنّه لعن النّاسَ ذاكراً أسماءهم. أمّ المشاكل الثّانويّة فهي التي أشارت إليها الأحاديث (عن النّبيّ والصّحابة) وآراء أبرز الفقهاء. وتمثّلت الخُطوط العامّة لموقف المدرسة أوّلا في ما فصّله مُحمد الشّيباني ثُمّ من بعد ذلك شُرحت من قِبل أحمد بن محمّد الطّحاوي (ت. ٩٣٣/٣٢١).

في **كتاب الأخبار**، يُقدّم الشّيباني الإطار الأساسي للأبحاث الحنفيّة اللاّحقة حول القنوت[٣٥٧]. وهو يؤكّد على المنزلة الإجباريّة لقُنوت الوتر[٣٥٨] على امتداد السّنة ويضعُها في منزلة بعد القراءة وقبل الرّكوع[٣٥٩]. أمّا رفع اليد فإنّه مرفوضٌ قطعيّا وعلى المُصلّي أن يستهلّ القنوت بالتّكبير[٣٦٠]. ذلك الأمرُ أساسيٌّ من حيثُ هو أداة للتمييز بين قراءة القرآن (وهي فرضٌ) والقنوت (وهو واجبٌ)[٣٦١]. وعلى الرّغم من

---

(٣٥٧) الشّيباني، **كتاب الأخبار** (١٩٦٥)، ١ : ٥٦٩-٦٠٢.

(٣٥٨) إنّ اعتمادي على مفردة «قنوت الوتر» وجُملٍ أخرى شبيهة ليس أمراً تقنيّا، وإنّ هذا التّركيب ليس عربيّا. فالمُفردة هي إيجازٌ للقول «القنوت عند صلاة الوتر»، والتي يُمكن أن تكون بناء ثقيلا بالمعنى الحرفي على امتداد بحث مطوّلٍ.

(٣٥٩) الشّيباني، **كتاب الأخبار** (١٩٦٥)، ١ : ٥٧٨ و٥٨٥. وحول الأحاديث انظر الشّيباني، **كتاب الأخبار** (١٩٦٥)، ١ : ٥٦٩-٢١١ و١ : ٥٧٩-٢١٢.

(٣٦٠) الشّيباني، **كتاب الأخبار** (١٩٦٥)، ١ : ٥٧٨ و٥٨٥. وحول الحديث، انظر الشّيباني، **كتاب الأخبار**، ١: ٥٧٩-٢١٢.

(٣٦١) يُميّزُ الحنفيّون بين الفرض والواجب على أساس اليقين. وبينما يقتضي الفرضُ بعض الدّلائل على أساس حُجّة نصّيّة واضحة، يُشير الواجبُ إلى يقينٍ أقلّ وغياب السّند=

أنّ الشيباني يعترف باستعمال النّبيّ لقُنوت الفجر في لعْن بني سُليمان وبني عامر بعد الخيانة سنة ٤/٦٢٦ بواسطة كمين نُصب لمجموعة الدّعاة المُسلمين في مكان يُعرفُ ببئر معونة[٣٦٢]، فإنّه يُبيّنُ أنّ هذا الفعل قد أُلغي بواسطة الوحي الموجود في الآية ١٢٨ من سورة آل عمران (أنظر لاحقاً في هذا الفصل بالتّفصيل)[٣٦٣]. استُعيد القنوت (بشكل غير قانونيّ) خلال الحرب الأهليّة الأولى بين علي في الكوفة ومُعاوية في سُوريّة[٣٦٤]. يبُيّن لنا هذا التّقرير الأخير أنّ قنوت الفجر ما يزالُ يُمارسُ في الكوفة خلال منتصف القرن الثّاني/الثّامن وأنّه كان في حاجة إلى أن يُفهم وفق دلالات تاريخيّة. كما ينبغي كذلك أن نُلاحظ أنّ

=النّصّي الواضح. إنّ القيمة الفقهيّة للمفهومين مُتساوية في ذلك، لأنّه في الحالتين يكونُ الفعلُ إجباريًا.

(٣٦٢) الشّيباني، **كتاب الأخبار**، ١: ٥٩٣. تظهرُ هذه الحادثة مُكرّرة في الأبحاث الفقهية حول القنوت. قيل إنّ النبيّ بعد أن علم بعمليّات القتل، بقي يلعنُ القبيلتين بشكل جماعيّ أو كلّ فرد من القبيلة على حده مُدّة ثلاثين أو أربعين يوماً قبل تلقّي إنذارٍ إلهيّ ضدّ هذه المُمارسة. وسيُحال على الأحاديث التي تذكُر هذه الحادثة باستمرار بـ«أحاديث بئر معونة». وحول هذا الحدث بالذّات، انظر الطّبري، **تاريخ**، ٢: ٢١٩-٢٣.

(٣٦٣) ذلك ما صُرّح به في عددٍ من الأحاديث. انظر الشيباني، **كتاب الآثار** (١٩٦٥)، ١: ٥٩٠-٢١٤ (حول سُلطة عبدالله بن عُمر)، ١: ٥٩٥-٢١٦ (حول سُلطة عُمر)، ١: ٥٨٩-٢١٣ (حول سلطة عبدالله بن مسعود)، و١: ٥٩٣-٢١٥ (حول سلطة النّبيّ وأبي بكر). كما تجدر الملاحظة كذلك أنّ رواية الشّيباني عن موطّأ مالك تتضمّن حديثاً يدينُ قنوت الفجر والذي يوصفُ على أنّه موقف عبدالله بن حنيفة (مالك بن أنس، **الموطّأ** (١٩٦٧)، ١: ٩١.

(٣٦٤) انظر الشيباني، **كتاب الآثار** (١٩٦٥)، ١: ٥٩٥-٢١٦، حيثُ تحدّد الموقف القائل إنّ قنوت الفجر هو بدعةٌ مثلما نجدُ في «مذهب أبي حنيفة». انظر الشيباني، م.ن.، ١: ٥٩٠.

الشّيباني ينسبُ كلّ هذه الآراء إلى أبي حنيفة، القائد المؤسّس لمدرسة الفقه الحنفيّة.

يستعملُ الطحاوي في **شرح معاني الآثار** مجموعة واسعة من الدّلائل النصّيّة لتعضيد أغلب استنتاجات الشّيباني[٣٦٥]. تتمثّلُ مُقاربته الأساسيّة في تعداد الأحاديث (وعددها ستّة وسبعون) ذات الصّلة بالقنوت والتي تُلغي بانتظام تلك التي تتعارضُ مع الموقف الحنفي. يبدأ البحث بثلاثين حديثٍ تُعلِنُ أنّ النّبيّ لعن أعداءه في القنوت خلال صلوات الفجر والمغرب والعشاء[٣٦٦]. وعلى الرّغم من أنّه يؤكّدُ على صحّة هذه الأحاديث، فإنّ الطحاوي يبيّنُ أنّها تسبقُ الوحي الخاصّ بالآية ١٢٨ من سورة آل عمران، التي حرّمت اللّعن و(بشكل أوسع) القنوت في كامل الصّلوات الواجبة[٣٦٧]. وعلى الرّغم من أنّ السّياق التاريخي الدّقيق للوحي الخاصّ بالآية موضع نزاع، إلاّ أنّه يوجدُ اتفاق عام بين كلّ مدارس الفقه السّنّيّة على أنّها نزلت بعد أن لعن النّبيُّ، أو هو عزم على لعْن، جماعة من خُصومه[٣٦٨]. كانت الآية إنذاراً واضحاً ضدّ ذلك

---

(٣٦٥) الطحاوي، **شرح**، ١: ٢٤١-٥٤. نُوقش المُشكل كذلك بتفصيلٍ أقلّ في الطحاوي، **مُختصر**، ٢٨.

(٣٦٦) هذا مرجعٌ بيّنٌ على مجزرة بئر معونة. وسيكونُ من المملّ جدّا وإن بقليلٍ من المنفعة ذكر المصدر الذي يُحيلُ على كلّ واحدٍ من السّتّة والسّبعين حديثٍ. وعوضاً عن ذلك، سأعملُ على مُحاولة تلخيص مضامينها (من دون ذكرها) وأركّزُ على الملامح العامّة لنقد الطحاوي.

(٣٦٧) الطحاوي، **شرح**، ١: ٢٤٥.

(٣٦٨) يربطُ الرّأي السّائد بين المفسّرين المُسلمين الوحي الخاصّ بالآية بمعركة أُحُد (٤/ ٦٢٧) التي اعتُبرت أوّل هزيمة عسكريّة للجماعة الإسلاميّة النّاشئة. وعلى مجرى المعركة، فشل الجُنود المسلمون في اتباع الأوامر وتراجعوا في حالٍ من الفوضى بعد=

الفعل، لكنّ أفقها الفقهي كان غامضاً. هل هي أبطلت فعلاً تاريخيّا بعينه هو اللّعن، أم أنّها انطبقت على إنجاز القنوت بعامّة؟[٣٦٩] يقفُ الحنفيّون بوضوح إلى جانب التأويل الأخير ويجعلون منه الأساس المركزي لرفضهم قنوت الفجر.

يعتمدُ الطحاوي أسلوب حجاجٍ مُماثل في مُواجهة التّناقضات النّصيّة الظّاهرة بشأن منزلة القنوت من الصّلاة. وهو يبدأ بتعداد سلسلة من الأحاديث والآراء الفقهيّة التي تُدافعُ عن القنوت سواء قبل الرّكعة أم بعدها[٣٧٠]. وفي هذه النّقطة، يُكرّر خلاصته السّابقة المُتمثّلة في أنّ القنوت قد أُبطل بالآية ١٢٨ من سُورة آل عمران في الصّلوات الواجبة ولكنّه يظلُّ قائماً في صلاة الوتر[٣٧١]. أغلبُ هذه الأحاديث التي تؤيّد القنوت بعد الرّكعة هي بالتّالي مرتبطةٌ بالصّلوات الواجبة (منسوخة)، بينما تلك التي تؤيّدُ القنوت قبل الرّكعة مُرتبطة بصلاة الوتر (ما تزالُ

=أن جُرح النّبيّ في رأسه. ويختلفُ الشّرّاح في ما إذا كان غضب النّبيّ مُوجّها مُباشرة ضدّ اللذين هربوا من ساحة الوغى أم ضدّ أعدائه من قريش مكّة. كما يوجدُ اختلافٌ في الرّأي في ما إذا قام بالفعل باللّعن اللذي أدّى إلى إيحاء تلك الآية. وحول أبحاث مخصوصة، انظر الطّبري، تفسير، ٢: ٣٨٤-٥؛ السّمرقندي، تفسير، ١: ٢٩٧؛ القرطبي، **الجامع**، ٤: ١٩٩-٢٠١؛ والطبرسي، **المجمع** (١٩٥٨)، ٢: ٤٢٦-٤.

(٣٦٩) يُمثّل هذا السّؤال قلب الخطاب المالكي والحنفي الذي يتخذ جُهداً ضخماً للحدّ من مجال الآية ١٢٨ من سُورة آل عمران في مُستوى فعل اللعن بما هو أمرٌ يتعارضُ مع القنوت بعامّة.

(٣٧٠) الطحاوي، شرح، ١: ٢٤٦-٧.

(٣٧١) دليلُ الطحاوي على صلاحيّة قنوت الوتر يتمثّل (بالكامل) في تقريرٍ في آخر البحث أين يقولُ، «نتمسّكُ بالقنوت في صلاة الوتر صالحا لكلّ الأوقات، وبخاصّة في النّصف الثّاني من رمضان توافقاً مع كلّ الفقهاء» (م.ن.، ١: ٢٥٤.)

صالحة)[٣٧٢]. والنّصوص التي لا تتلاءم مع هذا المُعجم تختصُّ إمّا ١) بأنّها آراء شخصيّة (مثال ما نجده مع أنس بن مالك)[٣٧٣] أو هي ٢) نتيجة تأويل سيّءٍ للآية ١٢٨ من سورة آل عمران (مثال ما نجده مع أبي هريرة)[٣٧٤]. ينتهي القسم بستّة عشر حديثا تصفُ عُمراً، عليّا وعبدالله بن عبّاس قائمين بالقنوت بغاية أن يلعنوا أعداءهم خلال المعارك العسكريّة، وذلك بالتوازي مع الأحاديث المُضادّة التي ترفضُ القنوت (خلال الصّلوات الواجبة) أثناء الحرب والسّلم على حدّ سواء. يشرحُ الطحاوي هذا التّناقض بالإشارة إلى أنّ الصّحابة المذكورين اعتمدوا هذا المقياس في صلاة نافلة مخصوصة وغير مُحدّدة مُقابل الصّلاة الواجبة[٣٧٥].

يقومُ الموقف الحنفيّ من القنوت على تأويلٍ واسعٍ للآية ١٢٨ من سُورة آل عمران[٣٧٦] وعددٍ مخصوصٍ من أحاديث النّبيّ والصّحابة.

---

(٣٧٢) م.ن.، ١: ٢٤٨.

(٣٧٣) م.ن.، ١: ٢٤٨-٩.

(٣٧٤) م.ن.، ١: ٢٤٨-٩.

(٣٧٥) م.ن.، ١: ٢٥١-٤.

(٣٧٦) على الرّغم من أهمّيّة الآية ١٢٨ من سورة آل عمران في الحُجج الفقهيّة الحنفيّة بشأن القنوت، فإن الأعمال التفسيريّة الحنفيّة تبدو بشكل مفاجئ صامتة حول المُشكل. يُركّزُ السّمرقندي على أولويّة اللّعن من دون إقامة أيّ رابط مع إقامة القنوت (السّمرقندي، تفسير، ١: ٢٩٧). وعلى وجه الخُصوص، يُعلنُ أنّ تحجير اللّعن كان مقصوراً على وضعيّة تاريخيّة مخصوصة إذ كان الله يعلمُ أنّ الكثير من أولئك اللذين حاربوا النّبي سيتوبون ويصيروا مُسلمين. ظلّ الزّمخشري صامتاً في **الكشّاف** بنفس الدّرجة، مُركّزا عوضاً عن ذلك على طبيعة سُلطان الله ومُعاينته لمشكل العقاب والغفران (الزّمخشري، **الكشّاف**، ١: ٤١٣).

يتمسّك الفقهاء الحنفيّون عموماً بالقنوت بوصفه جُزءاً لا يتجزّأ من صلاة الوتر يُقامُ قبل الرّكعة ويُستهلُّ بالتّكبير بغاية تمييزه عن القراءة القُرآنيّة[٣٧٧]. وبينما يدينُ كلٌّ من الشّيباني والطحاوي رفع اليدين خلال القنوت، بقي عددٌ من الفقهاء الحنفيّين أكثر تردُّداً بشأن المُشكل[٣٧٨]. إنّ إدراج اللّعنات في قراءة القنوت[٣٧٩] هو أمرٌ غير مستحبّ ولكنْ لم يسترع إلاّ انتباه القليل لتحديد الدّعوات المُناسبة. وعوضاً عن ذلك، وُجّهت أغلب مجهودات الحنفيّين نحو رفض قنوت الفجر القائم على الآية ١٢٨ من سورة آل عمران[٣٨٠].

المالكيّة

يتشكّل التّناول المالكي للقنوت بحسب التباس شامل مُتجذّر في آراء أنس بن مالك. وحول إجباريّة الصّلوات، يروي أنس بن مالك رأيين مُتعارضين احتُفظ بهما في النّسخ المختلفة من **الموطّأ**. الأوّل، يؤكّدُ أنّ

---

(٣٧٧) القُدوري، **مُختصر**، ٢٩؛ المرغيناني، **الهداية**، ١ : ١٥٣؛ ابن الهُمام، **فتح**، ١ : ٤٢٣-٣٨.

(٣٧٨) 1 إنّ موقف القُرطبي من رفع اليدين هو موقف غامضٌ. وبينما يؤكّدُ الطحاوي بوضوح على أنّ اليدين تُرفعان للتّكبير ثمّ ترسلان «أرسلهما»، يحذف القُرطبي هذه الجُملة الثّانية، مبيّناً رُبّما تفضيله رفع اليدين (**مختصر**، ٢٩). والتأييد الواضح لرفع اليدين قدّمه ابن الهُمام الذي ينسبُ الفعل إلى أبي يوسف (**فتح**، ١ : ٤٣٠).

(٣٧٩) تعودُ مُفردة «قراءة القنوت» على الكلمات المنطوقة أثناء القنوت والتي يُمكن أن تتضمّن اللّعنات، الدّعوات، أو الآيات القرآنيّة.

(٣٨٠) يُوفّرُ لنا هذا الدّليل إطاراً للمالكيّة و(بخاصّة) مُحاولة الشّافعي تحديد مجال الآية ١٢٨ من سُورة آل عمران على مُمارسة اللّعن فحسب. وإذْ نأخذ بهذه الدّيناميكيّة، لا نتفاجأ من كون النّقد الفقهي المالكي والشّافعي هو تقريباً في تقابُل حصريّ مع الحنفيّين.

عبدالله بن عمر «لم يقم بالقنوت في أيّة صلاة من صلواته»(٣٨١). والثّاني يُصوّر الزّبير بن العوّام وهو يقوم بالقنوت خلال الركعة الأخيرة من صلاة الفجر(٣٨٢). ويرفضُ هذا الحديث الأخير بشكل مُعلنٍ القنوت في صلاة الوتر، بينما تبدو بعض الرّوايات المُستقلّة الأخرى أنّها تعتبر المالكيّة قد تمسّكت بقنوت الوتر خلال النّصف الثّاني من رمضان.

إنّ غياب الوضوح حول الرّأي المالكي هو ما يتخلّل مجمل الأبحاث الفقهيّة المالكيّة اللاّحقة حول المُشكل، إذ يجدُ الفقهاء صُعوبة في تثبيت الموقف القيادي لمؤسّس المدرسة. ولا يعترفُ سحنون بهذه التّناقضات ويُقرُّ ببساطة أنّ قنوت الفجر صالحٌ(٣٨٣). في المُقابل يُواجه محمّد العتبي (ت. ٢٥٥/٨٦٩) التّناقضات مُباشرة، مُستخلصاً أنّ مالك ١) سمح **بقنوت الفجر** من دون اعتباره إجبارياً(٣٨٤) و٢) يرفضُ قطعيّاً **قنوت الوتر** خلال كامل شهر رمضان(٣٨٥). ويُلحقُ ابن أبي زيد مالكاً بالرّأي المُدافع عن قنوت الفجر ويُشير إلى صلاة الوتر عن طريق دليلٍ

(٣٨١) احتُفظ بها الحديث في الرّوايات الأربع الأولى من **المُوطّأ** .وهذه تتضمّن نُصوص يحيى بن يحيى اللّيثي [**المُوطّأ** (١٩٩٦)، ٢٢٦]؛ سُويد بن سعيد [**المُوطّأ**، (١٩٩٤)، ١٢٣]؛ عبدالله بن مسلمة القعنبي [المُوطّأ (١٩٩٩)، ٢٠٥]؛ ومحمّد بن الحسن الشّيباني [**الموطّأ**، (١٩٦٧)، ٩١].

(٣٨٢) عن النّسخ الأربعة المُعتمدة في هذه الدّراسة، لا يُوجد هذه الحديث إلاّ في نُصوص سُويد بن سعيد، **المُوطّأ**، (١٩٩٤)، ١٢٣ وعبدالله بن مسلمة القعنبي، **المُوطّأ** (١٩٩٩)، ٢٠٥.

(٣٨٣) سحنون، **المُدوّنة**، ١ : ٢٦-٩. ولا يُناقش سحنون قنوت الوتر.

(٣٨٤) مُحمّد العتبي، في كتاب «العتبية» للقرطبي محفوظٌ في شرح ابن رشد الجد بعنوان **البيان والتّحصيل**، ١٧ : ٢٩٢ و٢ : ١٨٥.

(٣٨٥) ابن رشد الجد، **البيان**، ١٧ : ٢٩٢.

مؤسّس على الحديث الحيّ للمدينة[٣٨٦]. وتحديداً، هو يعترفُ أن أهل المدينة في الزّمن المكّيّ لم يقوموا بقنوت الوتر، ولكنّهم تمسّكوا بالمُمارسة خلال النّصف الثّاني من رمضان على أساس مبدأ العمل المدني[٣٨٧] (خلال فترة خلافة عُمر) وعلى حديثٍ يتأسّس على سُلطة علي[٣٨٨].

يُقدّم كتاب **الاستذكار** لابن عبد البرّ مُقاربة مالكيّة من نوعها عن القنوت تُغطّي كلّ المشاكل الأساسيّة والثّانويّة[٣٨٩]. ويبدأ القسم الخاصّ بذلك باعتماد الحديث المدني الحيّ وذلك لتأكيد قنوت الوتر وإمكان اعتماد لعْن الأعداء في آن[٣٩٠]. ويُلاحظُ ابن عبد البر أنّه حينما أقام أهل المدينة قنوت الوتر خلال شهر رمضان، كان الإمام ينتقلُ إلى قراءة سرّيّة وهو بالتّالي يُشيرُ إلى الجماعة بابتداء لعْن غير المؤمنين[٣٩١]. كان ذلك مُحاكاةً لأفعال النّبيّ بعد واقعة بئر المعونة[٣٩٢]. وعلى الرّغم من إسناد هذا الفعل إلى كلّ الصّحابة والتّابعين في المدينة، فإنّ ابن عبد البر وحده هو من يُرجعها إلى حديث نبويّ مُفردٍ[٣٩٣]. ويختمُ القسم بقصْر قنوت الوتر على النّصف الثّاني من رمضان اتباعاً لسنّة أبرز الصّحابة

---

(٣٨٦) ابن أبي زيد، **النّوادر**، ١: ١٩١-٢.

(٣٨٧) حول العمل، انظر الهامش ١٩ والهامش ٣٣ من الفصل الثّالث.

(٣٨٨) ابن أبي زيد، **النّوادر**، ١: ١٩٢ و١: ٤٩٠.

(٣٨٩) ابن عبد البرّ، **الاستذكار**، ٢: ٣٣٧-٤٠. وحول بحث مالكيّ شبيه (ولو أنّه أقلّ شُمولا) حول الموضوع، انظر ابن رشد الحافظ **بدايات**، ١: ٣٠١-٣.

(٣٩٠) ابن عبد البر، **الاستذكار**، ٢: ٣٣٧.

(٣٩١) م.ن.، ٢: ٣٣٧.

(٣٩٢) عن هذه الحادثة، انظر الهامش ١٢ في هذا الفصل.

(٣٩٣) م.ن.، ٢: ٣٣٩.

وظاهر الفعل ومبدأ العمل المدني في ذلك الوقت[٣٩٤]. وعلى الرّغم من أنّ قنوت الفجر لم يُناقش بشكل مُطوّل، فإنّ ابن عبد البر يذكُر عدداً من الأحاديث المؤيّدة[٣٩٥] مُتمِّمةً بقائمة طويلة من الآراء الفقهيّة المؤيّدة. إنّ وضع القنوت (قبل الرّكعة أم بعدها) ظلّ متروكاً لاختيار المُصلّي في تكتّمٍ.

يعودُ ابن عبد البر من بعد ذلك إلى التّقابل الظاهريّ بين الآراء المنسوبة إلى مالك. وكما أشرْنا إليه أعلاه، يحتفظُ **الموطّأ** بحديثٍ (للقائد عبدالله بن عُمر) يُلغي القنوت، وبحديث آخر (للقائد الزّبير) يقبلُ به [القنوت] في صلاة الفجر. وفي ما تعلّق بالأوّل، يذكُر ابن عبد البر رواية يؤكّدُ فيها عبدالله بن عُمر القنوت. وذلك ما يُضعف كلا الحديثين إذْ يعرضُ تناقُضا في آراء ابن عُمر[٣٩٦]. وإذ هو يعودُ إلى المدرسة، يُبيّنُ أنّ مالك أهمل كلّيّاً قنوت الوتر في آخر حياته ووضع تركيزه الجديد على قنوت الفجر[٣٩٧]. فلا يُفاجئنا هذا الأمر إذا ما أخذنا في الحُسبان الطبيعة الفاترة للتأييد المالكي الأصليّ لقنوت الوتر. ورفضه عقاب اللّعن ضدّ غير المؤمنين[٣٩٨]. كانت النّتيجة العمليّة لهذا التّحوّل تداول رأيين مُختلفين، احتُفظ بهما من طرف تلاميذ مالك المدنيّين والمصريّين ومثّلا مرحلتين مُختلفتين من حياته. إنّ المدنيّين (من أمثال عبد البرّ) قد تمسّكوا بقنوت الوتر بالنّسبة إلى النّصف الثّاني من رمضان

---

(٣٩٤) م.ن.، ٢: ٣٣٩.

(٣٩٥) مُعوّلين بالخصوص على م.ن.، ٢: ٣٣٩.

(٣٩٦) م.ن.، ٢: ٣٣٩.

(٣٩٧) م.ن.، ٢: ٣٣٩.

(٣٩٨) م.ن.، ٢: ٣٣٩. حول مالك ومُشكل اللّعن، انظرالبيهقي، **السنن**، ٢: ٢٩٨.

توافُقاً مع القاعدة المالكيّة الأصليّة، بينما رفض المصريّون بما يتوازى مع موقفه الأخير. يُفضّل ابن عبد البرّ الموقف الأوّل (المدني) على حساب الموقف الأخير (المصريّ).

على الرّغم من أنّ أغلب الفقهاء المالكيّين لا يذكُرون الآية ١٢٨ من سُورة آل عمران في بحثهم العامّ حول القنوت، إلاّ أنّهم يُشيرون إليها في دفاعهم عن صلاحيّة قنوت الفجر(٣٩٩). وهُم يُعارضون على وجه الخُصوص الموقف الحنفي الذي يرى أنّ الآية قد أبطلت القنوت في كامل الصّلوات الواجبة وذلك بتحديد مجال نظره إلى المُشكل في اللّعْن. إذْ في كتاب **الجامع لأحكام القرآن** مثلاً، يؤوّل القرطبي الآية ١٢٨ من آل عمران على أنّها ١) إعلانٌ صريحٌ عن سُلطان الله و٢) رفضٌ ضمنيٌّ للّعْن خلال الصّلاة(٤٠٠). واعتُمدت استراتيجيّة مُماثلة من طرف أبي حيّان الأندلسي (ت. ٧٤٥/١٣٤٤) في **بحر المُحيط**(٤٠١).

يُمثّل الموقف المالكي من القنوت في مُستوى أوّليّ نتاجاً ١. للمجهودات السّاعية إلى المُؤالفة بين وجهات النّظر المُتناقضة المنسوبة إلى مالك بن أنس. و٢) لمبدأ العمل المدني. وعلى الرّغم من أنّ المالكيّين يتبنّون قنوت الفجر، فإنّه يوجدُ انقسامٌ واضحٌ بين المالكيّين المصريّين الذين يرفضون قنوت الوتر والمالكيّين المدنيّين الذين يقصرونه على النّصف الثّاني من رمضان. قد ينتُجُ هذا التّصدّع عن تغييرِ

---

(٣٩٩) تمثّل ذلك في الواقع في أنّه لا يوجدُ عملٌ تفسيريٌّ وحيد يربطُ بين واقعة بئر معونة والوحي الخاصّ بالآية ١٢٨ من آل عمران. يُفضّل المالكيّون بعامّة الموقف القائل إنّ الآية مُوحى بها عقب غزوة أحد. انظر الهامش عدد ١٨ من هذا الفصل.

(٤٠٠) القرطبي، **الجامع**، ٤: ٢٠٠.

(٤٠١) أبو حيّان الأندلسي، **البحر**، ٣: ٥٦. ولم تُناقش الآية لدى ابن العربي في **أحكام القرآن**.

في قلب أنس بن مالك في المرحلة الأخيرة من حياته. أمّا عن قراءة القنوت، فإنّ الفقهاء المالكيّين يُفضّلون (ولكنّهم لا يشترطون) الأدعية التي تطلبُ الغفران من الله والعون (في هذا العالم والعالم الآتي) على حساب اللّعْن. لا يوجدُ اتفاق في صُلب المدرسة حول الموقع على الرّغم من الاعتراف بأنّ القنوت أُنجز في الأصل قبل الرّكعة. ولم يُناقش التّكبير ورفع اليدين بشكل مُطوّل في أغلب الأعمال المالكيّة.

الشّافعيّة

خصّص الفقهاء الشّافعيّون، كما هو حالُ المالكيّين، الكثير من مجهوداتهم في اتجاه الدّفاع عن القنوت ضدّ أولئك الذين يُدافعون عن نسخه. لكنْ في حين كان المالكيّون مؤيّدين ببساطة للحديث المدنيّ الأوّل الحيّ، أقام الشّافعيّون حُججهم حول الدّلائل النّصّيّة. يقتضي ذلك التّنقُّل بين عدد واسع من الدّلائل المُتناقضة التي تُطوّقُ الأحاديث النّبويّة وآراء أبرز الفقهاء الأوائل.

تتحدّد الملامح الأساسيّة للمقاربة الشّافعيّة من خلال كتاب **الأمّ** لمحمّد بن إدريس الشّافعيّ(٤٠٢). وهو يبدأ بالتّأكيد على أنّ القنوت ينبغي أن يُقرأ فحسبُ في صلاة الفجر(٤٠٣). لكنْ، في الوقت الذي تُبتلى فيه الجماعة بمحنةٍ، لأئمّة الصّلاة أن يختاروا إنجاز القنوت في كلّ صلاة. تلك حادثةٌ مخصوصة، ولا ينبغي أن يُنظر إليها على أنّها حُكمٌ عامّ(٤٠٤). وعلى الرّغم من أنّ الشّافعي يسمحُ بقنوت الوتر، إلاّ

---

(٤٠٢) الشّافعي، **الأمّ**، ١: ٢٦٠-٢، ١: ٣٥١.
(٤٠٣) م.ن.، ٣٥١.
(٤٠٤) م.ن.، ١: ٣٥١.

أنّه يفعلُ ذلك من دون العودة إلى أيّ دليلٍ نصّيّ أو حُجّة منطقيّة، مُقدّماً بذلك درجةً من التّوتّر واللاّيقين. وحول المشاكل الثّانويّة، يُسلّطُ الضّوء على الاختلافات بين الكوفيّين (نعني بذلك الحنفيّين)[٤٠٥]. ويذكُر على وجه الخُصوص حديثاً (منسوباً إلى علي) يضعُ القنوت بعد الرّكعة ويُبيّنُ أنّ التكبير ينبغي أن يتلو القنوت[٤٠٦]. ويخلصُ النّقاشُ إلى التّوصية بالأدعية (في مقابل اللّعنات) في قنوت الفجر والوتر معاً (خلال النّصف الثّاني من رمضان).

توسّع الفقهاء الشّافعيّون اللاّحقون في هذه المواقف وذلك بتقديم أدلّة نصّيّة إضافيّة، مُؤلّفين بين الحُجج المُتناقضة ومُهاجمين علناً حُجج خُصومهم (نعني بذلك الحنفيين). ويُوجدُ مثالٌ على المُقاربة الشّافعيّة المتأخّرة مع علي بن مُحمّد الماوردي في كتاب **الحاوي الكبير**[٤٠٧]. يبدأ القسمُ بإقامة تقابُل بين التأييد الشّافعي لقنوت الفجر وقنوت الوتر (خلال النّصف الثّاني من رمضان) والادّعاء الحنفيّ بأنّه ينبغي أن يُنجز فحسب في صلاة الوتر (على كامل السّنة)[٤٠٨]. وحسب الماوردي، يُعوّلُ الحنفيّون على الآراء المنسوبة إلى عبدالله بن عبّاس وعبدالله بن عُمر بالتّقاطُع مع الأحاديث المُتنوّعة لواقعة بئر معونة[٤٠٩]. كما يذكُرُ

---

(٤٠٥) م.ن.، ١: ٢٦١.

(٤٠٦) م.ن.، ١: ٢٦١. انظر كذلك أحمد بن عيسى، **الأمالي**، ١: ٢٩١-٢٤٦.

(٤٠٧) الماوردي، **الحاوي**، ٢: ١٥٠-٥. وحول مُقاربة شبيهة للقنوت، انظر الشّيرازي، **المهذّب**، ١: ٢٧١-٨٠؛ البغوي، **شرح**، ٢: ٢٧٥-٨٤؛ الرّافعي، **العزيز**، ١: ٥١٥-٢٠ و٢: ١٢٦-٩؛ والنووي، **مجموع**، ٣: ٤٧٤-٥٢١.

(٤٠٨) الماوردي، **الحاوي**، ٢: ٢٥٠-١.

(٤٠٩) الماوردي، **الحاوي**، ٢: ١٥١. وفي مثال عبدالله بن عبّاس، يذكُر **إسناد** حديث ورد عند أبي داوود، **السّنن**، ٢: ٦٨-١٤٤٥ لصيقٍ بالنصّ الموجود لدى البيهقي، **السّنن**=

أيضاً دليلاً حنفيّاً (غير موجود في النّصوص المذكورة أعلاه) يرفضُ قنوت الفجر عن طريق مُماثلتها [صلاة الفجر] بالصّلوات الواجبة الأخرى، فلا تتضمّن أيّة واحدة منها القنوت).

ثمّ يوفّر الماوردي سلسلة من الدّلائل النّصيّة والمنطقيّة تُساند الموقف الشّافعي وترفُض الموقف الحنفي. وهو يذكُر حديثاً[٤١٠] رواهُ أبو هُريرة يُنجزُ فيه النّبيّ قنوت الفجر بعد الرّكعة .وهذا تبعه حديثٌ ثانٍ[٤١١] يروي واقعة بئر معونة[٤١٢] مُعترفاً بالأثر الانتقالي للوحي الخاصّ بالآية ١٢٨ من سُورة آل عمران، ولكنْ من خلال تحديد مجال نظرها في مُشكل اللّعْن في الصّلوات الواجبة غير الفجر[٤١٣]. وهو يذكرُ حديثاً ثالثاً يؤيّدُ هذا التّأويل من خلال مُلاحظة النّبيّ وهو يواصل القيام بقنوت الفجر إلى حُدود وفاته[٤١٤]. وتُتمِّم هذه الرّوايات بحُجّة منطقيّة تُهاجمُ المُماثلة بين الفجر وبقيّة الصّلوات الواجبة الأخرى، مؤكّدة على فرادتها بوصفها الصّلاة اليوميّة الوحيدة التي تكونُ فيها القراءة جهرا وكذلك ميزة آذان صلاته[٤١٥]. وهو كذلك يُلاحظُ أنّ كلّ ميقات صلاة

=**الكبرى**، ٢: ٢٨٥-٣٠٩٨ و٢: ٣٠١-٣١٥٣. حول الأحاديث الشّبيهة بذلك الذي ينسبُه إلى عبدالله بن عُمر، انظر ابن عبد شيبة، **المُصنّف**، ٢: ٢٠٨-٩ و١٥، ٢: ٢٠٩-١٧ و١٨، و٢: ٢١٠-٣٨؛ عبد الرّزاق الصنعاني، **مُصنّف في الحديث**، ٣: ٢٧-٤٩٦٦، ٣: ٢٨، ٤٩٦٨؛ و البيهقي، **السنن**، ٢: ٣٠٢-٣١٥٧.

(٤١٠) أنظُر البيهقي، م.ن.، ٢: ٢٨١-٣٠٨٦؛ النسائي، **سُنن**، ١: ٢٠١-٤.

(٤١١) انظر **صحيح مسلم**،١: ٤٧٠-٣٠٨.

(٤١٢) عن هذه الحادثة انظر الهامش ١٢ من هذا الفصل.

(٤١٣) الماوردي، **الحاوي**، ٢: ١٥٢.

(٤١٤) م.ن.، ٢: ١٥٢. وحول الأحاديث، انظر البيهقي، **السنن**،٢: ٢٨٧-٣١٠٤ و٣١٠٥.

(٤١٥) م.ن.، ٢: ١٥٢. آذان الفجر (بالنسبة إلى السّنّة) يتميّزُ بالتّثويب (حرفيّا قراءة العبارة=

واجبة (مثال صلاة الجُمعة) مُتميّزةً بدعوة خاصّة؛ إنّ القنوت هو مُرادف خُطبة الجُمعة[٤١٦]. ينتقلُ النّقاش إذن إلى تفحّص قريبٍ لهؤلاء الصّحابة الموصوفين بأنّهم خُصوم قنوت الفجر. ويعرضُ الماوردي تناقُضاً في آراء عبدالله بن عبّاس من خلال ذكر تأويله للآية ٢٣٨ من سُورة البقرة[٤١٧] التي تؤيّدُ علناً قنوت الفجر[٤١٨]. يطرحُ عبدالله بن عُمر أكثر من مُشكل لأنّ عدداً واسعاً من الأحاديث تؤكّد تقابُله مع قُنوت الفجر. يُبعد الماوردي هذا التّقابل من خلال حديث يشرحُ فيه سعيد بن المُسيّب أنّ ابن عمر في شيخوخته نسي أنّه أقام قُنوت الفجر مع أبيه[٤١٩]. وعن قنوت الوتر، يستعملُ الماوردي استراتيجيّة يُسلّط فيها الضّوء على قُوّة الحُجج النصّيّة الشّافعيّة في مقارنتها مع ضُعف تلك التي اعتمدها الحنفيّون[٤٢٠].

=«الصّلاة خيرٌ من النّوم» التي تُقرأ مرّتين؛ مرّة قبل الفجر مُباشرة، ومرّة أخرى في الميقات المُحدّد.

(٤١٦) م.ن.، ٢: ١٥٢.

(٤١٧) البقرة: ٢٣٨، «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»، تعكسُ التّرجمة الأنغليزيّة التأويل السّنّي العامّ الذي لا يُقيم وصْلا بين كلمة قانتين وفعل القُنوت. وفي هذه الحالة يذكرُ الماوردي آراء الأقلّيّة (السنّيّة) التي يؤوّل في صُلبها عبدالله بن عبّاس الآية بالإحالة على القُنوت. أمّا أغلبيّة المفسّرين السّنّيّين فهم يقرنون الآية بمُشكل البحث في الصّلاة كما هو في تقابل مع الإماميّين اللذين اعتمدوها دليلاً على صدقهم العام بشأن القُنوت. وحول مُعالجة مُفصّلة للمقاربة السّنيّة، انظر الهامش ١١٧ في هذا الفصل.

(٤١٨) الماوردي، **الحاوي**، ٢: ١٥٢. هو يُلمّحُ إلى الأحاديث المُدوّنة في ابن أبي شيبة، **المصنف**، ٢: ٢١٢-٤١٦ و٢: ٢١٥-١٤٩ و البيهقي، **السنن**، ٢: ٢٩١-٣١١٨.

(٤١٩) م.ن.، ٢: ١٥٢.

(٤٢٠) م.ن.، ٢: ٢٩٠-٣.

يخلصُ النّصّ إلى تفحّص المشاكل الثّانويّة. يبذل الماوردي جُهداً ملحوظاً لتخصيص الأسلوب (سرّاً) والصّياغة (الأدعية على حساب اللعنات) الخاصّة بالقُنوت[٤٢١]. وإلى جانب هذه الشّروط، يُعطى للمُصلّي منزلة مُعتبرة في اختيار طريقته التي قد تتضمّنُ المقاطع القرآنيّة طالما أنّها تُشبه الأدعية[٤٢٢]. يُقدّم الماوردي إلى من هو أقلّ مواظبة على الصّلاة دُعاءين يتعلّقان إمّا بطلب إرشاد الله في هذه الحياة أو بطلب غفرانه[٤٢٣]. وإذ نعودُ إلى الموقع، يذكُر الماوردي حديثاً نبويّاً يضعُ بشكل بيّنٍ القُنوت بعد الرّكعة[٤٢٤]. وعلى الرّغم من أنّه يقبلُ بصحّة الرّواية الحنفيّة التي أقام فيها عُثمان بن عفّان القُنوت قبل الرّكعة، إلاّ أنّه يُنقصُ من أهمّيّتها الفقهيّة وذلك لسببين: ١) اعتُمدت فحسبُ لتمكين من يأتي مُتأخّراً الالتحاق بصلاة الجماعة[٤٢٥]، و٢) كان بغاية

---

(٤٢١) م.ن.، ٢: ١٥٣.

(٤٢٢) م.ن.، ٢: ١٥٣.

(٤٢٣) م.ن.، ٢: ١٥٢. ينصحُ على وجه الخُصوص ١. بدُعاء (ذكره الدّارمي، **سُنن** (٢٠٠٠)، ٢: ٩٩٢-١٦٣٢-٣ والنسائي، **سُنن** (١٩٩١)، ١: ٢٤٨-١) رواه الحسن بن علي عن النّبيّ و٢. «سورتي أبيّ» (المذكورتين في عبد الرزاق، **مصنف في الحديث**، ٣: ٣٠-٤٩٤٨ وابن أبي شيبة، **مصنف**، ٢: ٢١٣-١٤٧). اعتبر العراقيّون الآيات القرآنيّة الأخيرة التي تقومُ على إدراج مخطوطة أبيّ بن كعب على أنّهما سورتان مستقلّتان اسمهما «الخلع» و«الحفد». ولمزيد البحث في مخطوطة أُبي، انظر Jeffery, Materials, 180-1. يعبّر الماوردي عن اختياره مزج ١ و٢ في دُعاء واحدٍ، ذاكراً أحاديث مأخوذة عن ابن ماجه، **سُنن**، ١: ٣٧٣-١١٧٩) والنّسائي، **سنن** (١٩٩١)، ١: ٢٤٨-٣).

(٤٢٤) م.ن.، ١: ١٥٤. حول الحديث انظر **صحيح مسلم**، ١: ٤٧٠-٣٠٨.

(٤٢٥) م.ن.، ٢: ١٥٤. الذي يأتي مُتأخّراً قد يلتحق بصلاة الجماعة في أيّة لحظة تسبقُ الرّكعة وتحتويها. وإذا أتى أحدُهم بعد الرّكعة عليه/ها أن ينتظر ابتداء الركعة الجديدة.

الأخذ برأي عثمان الشّخصيّ من دون سند نصّيّ. ومن المُلاحظ أنّ الماوردي لا يشيرُ إلى مُشكل رفع اليدين. ربّما يعود ذلك إلى نُقص عامّ في التّوافق بين الفقهاء الشّافعيّين.

يلتقى الشّافعيّون مع المالكيّين في التّمسّك بقُنوت الفجر (على كامل السّنة) وقُنوت الوتر (خلال النّصف الثّاني من رمضان) بعد الرّكعة في المرحلة الأخيرة من الصّلاة. بينما يؤسّس المالكيّون دلائلهم أساساً على الأحاديث المدنيّة الحيّة، يُعوّل الشّافعيّون على الحجّة النّصّيّة. وبعامّة، هم يذكُرون أحاديثَ مُتنوّعة حول واقعة بئر معونة التي ترفضُ اللّعْن إضافة إلى بعض الأحاديث الأخرى التي تؤكّد مُساندة النّبيّ لقنوت الفجر خلال كامل حياته[٤٢٦]. إنّ حُجّتهم التي هي في صالح قنوت الوتر هي بالأساس قائمةٌ على آراء الصّحابة الأوائل (وبخاصّة عمر). وأخيراً، يرفض الشّافعيّون استهلال القنوت بالتّكبير ويتركون القراءة (الدّعاء في مقابل اللّعنة) بحسب رأي المصلّين الأفراد. وإنّهم منقسمون داخليّا حول ضرورة رفع الأيدي[٤٢٧].

الحنابلة

تتّسمُ الأبحاث الحنبليّة حول القُنوت بالإيجاز ومحدوديّة النّطاق. تهتمُّ المدرسة على وجه الخُصوص بالسّؤال عمّا إذا كان قُنوت الوتر

---

(٤٢٦) يقصر الشّراح الشّافعيّون والمالكيّون دائرة النّسخ في الآية ١٢٨ من سورة آل عمران على فعل اللّعن المضادّ للقُنوت إجمالا. وحول موقف الشّافعي، انظر فخر الدّين الرّازي، **تفسير**، ٨: ٢٣١-٤ وابن كثير، **تفسير** (٢٠٠٠)، ٢: ١٧٨-٨٢.

(٤٢٧) قارن على سبيل المثال الشّيرازي، **المهذّب**، ١: ٢٧١-٨٠ والبغوي، **شرح**، ٢: ٢٧٥-٨٤ بالرّافعي، **العزيز**، ١: ٥١٥-٢٠ و٢: ١٢٦-٩.

يقتصر على النّصف الثّاني من شهر رمضان أم هو صالحٌ على كامل السّنة. وباستثناءٍ ملحوظ لأحمد بن حنبل وابن قُدامة، لا يتحدّثُ أغلب الفقهاء الحنابلة على قُنوت الفجر و(غالباً) ما يوفّرون مُعالجة سطحيّة للمشاكل الثّانويّة.

كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السّابق، مصادر الفقة الحنبليّة الأولى هي مجموعات رُدود منسوبة إلى حنبل. وإنّ ثلاث قطع من هذه الأعمال لموجّهة مُباشرة نحو مُشكل القُنوت. الأولى تتمسّك بقُنوت الوتر (ضمنيّا) وقنوت الفجر (علنيّاً)[٤٢٨] على امتداد السّنة وتسمحُ باعتماد اللّعنات (خلال الأدعية) أثناء القراءة[٤٢٩]. وفي الثّانية، يوصفُ عمر بأنّه أقام القُنوت (في صلاة غير مُحدّدة) بعد الرّكعة ولعن غير المؤمنين[٤٣٠]. وتؤكّدُ الثّالثة قُنوت الفجر شريطة أن يتضمّن الأدعية واللّعنات[٤٣١]. بناءً على هذه الرّدود، يبدو أنّ ابن حنبل ١) أيّد قُنوت الفجر (على كامل السّنة) وقُنوت الوتر (خلال النّصف الثّاني من رمضان)، ٢) وضعه بعد الرّكعة و٣) دافع عن اللعن (وفي بعض

---

(٤٢٨) يوجدُ بعض الغموض هاهُنا بشأن هويّة تلك الصّلوات. أوّل بعضُ الفقهاء اللاحقين هذا الرّدّ على أنّه يُبيّن ما إذا ما كان قنوت الوتر قائماً على امتداد السّنة أو أنّه خاصّ بالنّصف الثّاني من شهر رمضان. وعلى الرّغم من أنّ تلك قراءة مُمكنة (وواقعٌ) للنّصّ، فإن نقْل ابن حنبل (انظر الهامش ٨١ في هذا الفصل) للحديث الذي يذكُر علناً صلاة الفجر (الغداة) يُبيّن أنّه كان في الواقع يُحيلُ على صلاتين مختلفتين.

(٤٢٩) ابن حنبل، **المسائل** (١٩٩٩)، ١: ٧١-٢ و١: ١٠١. إنّ الحديث موضوع السّؤال هو عددٌ مختلفٌ من الحكايات الشّعبيّة ذكرها ابن أبي شيبة، **مصنّف**،٢: ٢١٥-١٥٠ والبيهقي، **السنن الكبرى**، ٢: ٢٨١-٣٠٨٦ و٢: ٢٩٤-٣١٢٧.

(٤٣٠) ابن حنبل، **المسائل** (١٩٩٩)، ١: ٢٢٣.

(٤٣١) ابن حنبل، **المسائل** (١٩٨٨)، ٣: ٢١١.

الحالات اشترطه). وكان من المُنتظر أن تُشكّل هذه المنظورات الخطاب الحنبلي، ولكنّها (كما سيصيرُ بيّناً لاحقا) كانت في الغالب مُحايدةً (إن لم تكن مُهملةً) من قِبل الفقهاء اللاّحقين.

كما هو الحالُ في عديد المشاكل، إنّ أوسع بحث حنبليّ شامل لمسألة القنوت موجودٌ في كتاب **المُغني** لابن قُدامة[٤٣٢]. يُستهلُّ القسم الخاصّ بذلك بإقرار لا مشروط بقُنوت الوتر[٤٣٣]. وعلى الرّغم من أنّ ابن قدامة يعترفُ بأنّ ابن حنبل قصَره في الأصل على النّصف الثّاني من رمضان (أعلاه)، إلاّ أنّه يُبيّنُ أنّ رأيه قد تغيّر عبر الزّمن. وبالخُصوص، هو يذكرُ مقطعاً يكتشفُ فيه ابن حنبل الأحاديث التي أقنعته بقبول القُنوت على أنّه جُزءٌ واجبٌ من صلاة الوتر على امتداد السّنة[٤٣٤]. وينتهي القسمُ بوابلٍ من الدّلائل النّصيّة تربطُ بين الآراء المؤيّدة لعديد مشاهير الصّحابة والفقهاء[٤٣٥].

يعود ابن قُدامة للخصومات بين الحنابلة وبقيّة المدارس الفقهيّة السّنيّة. وإنّ اهمّ مشغلٍ على الإطلاق هو قنوت الفجر الذي يتمسّك به

---

(٤٣٢) **المُغني** (١٩٨٦)، ٢: ٥٨٠-٨.

(٤٣٣) م.ن.، ٢: ٥٨٠.

(٤٣٤) م.ن.، ٢: ٥٨١. يحيلُ ابن قدامة بشكل مخصوص على ابن ماجة، **سنن**،١: ٣٧٤-١١٨٢ (رُوي عن أبيّ بن كعب ويؤكّد قنوت الوتر قبل الرّكعة) و ابن ماجة، **سنن**،١: ٣٧٣-١١٧٩ والنسائي، **سنن** (١٩٩١)، ١: ٢٤٨-٣ (رواهما علي). يتخلّى ابن حنبل عن رأي مُقابل منسوب إلى أبي داوود، **السّنن**، ٢: ٦٥-١٤٢٩ على أنه حالةٌ قوامها رأي شخصيّ.

(٤٣٥) **المغني** (١٩٨٦)، ٢: ٥٨٠-١. تتضمّن محمّد بن سيرين، سعد بن ياسر، الزّهري، يحيى بن ثابت، الشّافعي ومالك.

المالكيّون (المصريّون) والشّافعيّون بناءً على حديثين رُويا عن النّبيّ[٤٣٦] وعُمر[٤٣٧]. وهو يؤوّل هذين النّصّين على ضوء رواية أخرى (منسوبة إلى إبراهيم النخعي) تربطُ بين مُحاولة علي دمج القُنوت في الصّلاة الجماعيّة خلال الحرب الأهليّة الأولى[٤٣٨]. قاوم الكوفيّون (من المحتمل نتيجة كونهم شعروا أنّه قد نُسخ) إلى أن فسّر عليٌّ أنّ الفعل كان مسبوقاً بزمن الأزمة[٤٣٩]. ويعتمدُ ابن قُدامة إذن هذا البُرهان عينه لمُقارعة الإعلان المالكي والشّافعي المُدافع عن قُنوت الفجر. وهو يُبيّنُ على وجه الخُصوص أنّ القُنوت يُمكنُ أن يتمّ فقط في صلاة الفجر خلال أزمنة الصّعوبات الاستثنائيّة مثل الحرب الأهليّة الواسعة. وهو بلا جدوى في الأوقات الأخرى وذلك المنظور يجدُ سنداً له في ترجيح الدّليل النّصّيّ[٤٤٠] وقسم كبير من الآراء الفقهيّة[٤٤١].

يتعاطى باقي تحليل ابن قُدامة مع المشاكل الثّانويّة. وهو يؤكّدُ موقع

---

(٤٣٦) انظر البيهقي، **السنن**، ٢: ٢٨٧-٣١٠٤ و٣١٠٥.

(٤٣٧) يختلفُ الحديثُ عن البيهقي، **السنن**، ٢: ٢٨٩-٣١١١ و٣١١٢.

(٤٣٨) **المُغني** (١٩٨٦)، ٢: ٥٨٦. يختلف الحديثُ عن الشيباني، **كتاب الآثار** (١٩٦٥)، ١: ٥٩٥-٢١٦.

(٤٣٩) م.ن.، ٢: ٥٨٦.

(٤٤٠) م.ن.، ٢: ٥٨٦. هو يذكُر ضمنيّا **صحيح مسلم**، ١: ٤٦٩-٣٠٤ ويُلمّحُ إلى أبي داوود، **السنن**، ٢: ٦٨-١٤٤٢ (في علاقة برأي أبي هُريرة والبيهقي، السنن، ٢: ٣٠٢-٣١٥٥ (في علاقة برأي عبدالله بن مسعود). كما يذكُرالترمذي، **السنن**، ١: ١١٨-٤٠٢ و١: ١٢٠-٤٠٣ الذي يقولُ فيه طارق بن أشيم بن مسعود لابنه إنّ القنوت بدعةٌ. ويعتبرُ ابن قُدامة هذا الحديث الأخير الحجّة النّصّيّة الأقوى ضدّ القُنوت.

(٤٤١) م.ن.، ٢: ٥٨٥-٦. يذكرُ علناً سُفيان الطحاوي وأبا حنيفة وكذلك عدداً من القادة الفقهاء والصّحابة، بما فيهم عبدالله بن عمر وعبدالله بن مسعود.

القنوت على أنّه بعد الرّكعة[٤٤٢] ويُقدّمُ (على خلاف الأمر الواجب) أدعية موجودةً في قسم عرضيّ من الأعمال الفقهيّة السّنيّة[٤٤٣]. الواقعُ هو أنّه لا يذكرُ أنّ اللعْن مؤشّرٌ على القبول الضّمني للفعل، والذي (علينا أن نتذكّره) كان كذلك مؤيّداً من قِبل ابن حنبل. وأخيراً يُشيرُ ابن قُدامة إلى أنّه ينبغي أن تُرفع اليدان أثناء القُنوت، ذاكراً أنّ تلك هي الآداب العامّة للعبادة[٤٤٤]. ويُلاحظُ أنّ كلّ الصّحابة رفعوا أيديهم حينما قرأوا الأدعية سواءً داخل طقس الصّلاة أم خارجه[٤٤٥].

إجمالاً، يقفُ الحنابلة في الخطّ نفسه مع الحنفيّين في وقْف القنوت على صلاة الوتر، ومع الشّافعيّين والمالكيّين في وضعه بعد الرّكعة. أمّا بالنّسبة إلى قراءة القنوت، فإنّ الحنابلة يُفضّلون اعتماد الأدعية بينما

---

(٤٤٢) م.ن.، ٢ : ٥٨٢. يقومُ المنظور الحنبلي الذي يضع قنوت الوتر بعد الرّكعة على الإحالة على أحاديث تُسندُ إلى أبي هريرة (مثال البيهقي، **السنن**، ٢ : ٢٨١-٣٠٨٦؛ **صحيح مسلم**، ١ : ٤٦٧-٢٩٤؛ النسائي، **السنن** (١٩٩١) *SN II*, 1: 202-6، إلخ...) وأنس بن مالك (مثال النسائي، م.ن.، ١ : ٢٠٠-١؛ البيهقي، **السنن**،٢ : ٢٩٣-٣١٢٤ و٢ : ٢٩٦-٣١٣٧؛ الدّارمي، **سُنن** (٢٠٠٠). ٢ : ٩٩٥-٦-١٦٤٠، إلخ...). يُقدّم ابن قُدامة فقط إسناداً كاملاً خاصّا بالأحاديث الثّلاثة (نعني البيهقي، **السنن**، ٢ : ٢٨١-٣٠٨٥ و٣٠٨٦ و٢ : ٢٩٤-٣١٢٦.

(٤٤٣) م.ن.، ٢ : ٥٨٣. يُسندُ الدّعاء الموصى به لقنوت الوتر إلى كُلٍّ من الحسن بن علي (انظر الدّارمي، **سُنن** (٢٠٠٠)، ٢ : ٩٩٢-١٦٣٢؛ النسائي، **سنن** (١٩٩١)، ١ : ٢٤٨-١) وعلي (أحمد بن عيسى، **الأمالي**، ١ : ٢٩٠-١-٤٢٣). الدّعاء الثّاني المقبول هو منسوبٌ إلى عُمر (تختلفُ الرّواية عن حديثين من ابن أبي شيبة، **المصنف**،٢ : ٢١٣ وآخر من البيهقي، **السنن**،٢ : ٢٩٨-٣١٤٣). وحول المزيد عن الدّعاء الثّاني الموجود بنُسخة أبيّ بن كعب، انظر الهامش ٧٣ من هذا الفصل.

(٤٤٤) م.ن.، ٢ : ٥٨٤-٥.

(٤٤٥) م.ن.، ٢ : ٥٨٥.

يسمحون كذلك بلعْن غير المؤمنين. إنّهم يُؤيّدون بوضوح رفع اليدين، ولكنّهم لا يأخذون أيّ موقف من التكبير الاستهلالي. وبلُغة المنهج، يُعوّل الفقهاء الحنابلة (كما هو مُمثّل في ابن قُدامة) بشكل واسعٍ على الدّليل النصّيّ مع الأحاديث المتناقضة سواء ١) كانت مرفوضة لاعتمادها على سلسلة عنعنة ضعيفة أو٢) هي تختصّ بكونها إمّا عرضيّة (حالة خاصّة) أو باكرة (منسوخة)[٤٤٦].

الإماميّون

يفرضُ الإماميّون القُنوت في كامل الصّلوات الواجبة وذلك بالأساس بناءً على ١) الأحاديث التي تعودُ إلى آراء الأئمّة، و٢) التّأويلات المفردة لبعض الآيات القرآنيّة. ويُقرّرُ بعض فقهاء الإماميّة صلاحيّة القُنوت ويُركّزون بدلاً من ذلك على المشاكل الثّانويّة من قبيل رفع اليدين أو أسلوب القراءة (جهراً أم سرّاً)[٤٤٧]. إنّ العمل الأكثر شُمولا حول القُنوت

---

(٤٤٦) نُشيرُ إلى أنّ أغلب الأعمال الحنبليّة ليست شاملة كما هو حال **المغني**. يبني كلٌّ من الخرقي (**المختصر**، ٣٠) وأبو يعلى (**الجامع**، ٥٠) آرائهما من دون تقديم أيّ دليل إضافيّ أو شرح.

(٤٤٧) نُقض القُنوتُ في قسم إضافيّ خاصّ بالأعمال الفقهيّة الإماميّة. يُقدّمُ الشلمغني تحليلاً مُقتضباً -مثال على مناويل الفقه- يُركّزُ فيه حصرياً على أ) الطبيعة الإجباريّة للقُنوت، ب) على قراءته (**فقه**، ١٠٧، ١١٠-١١). ويُقدّمُ ابن ببويه بشكل ملحوظ تفاصيلَ أكثر، ذاكراً عدداً من الأحاديث الإماميّة ومؤيّداً الطّبيعة الإجباريّة للقُنوت في كامل الصّلوات وذلك عن طريق تأويل الآية ٢٣٨ من سورة البقرة المنسوب إلى الباقر والصّادق (**فقيه**، ١: ٣١٥-٩ و١: ٤٨٥ ومع بعض النّقاش الموجز جدّا لكتاب **المُغني** [١١٥ و١٣٣]. كما يقترحُ القراءات في القُنوت التي تتضمّنُ دعوات للغفران، لعنات للأعداء وتسابيح لله. وحول مُعالجة شبيهة، انظر الشريف المرتضى في إدراجه له وذلك بمقارنات بالمدارس الفقهيّة السّنّية. ويتميّزُ كتاب **الكافي** للحبيبي بإعلانه عن=

هو ما نجده إذن ١. في الأعمال المُقارنة التي أعدّت بغاية إعطاء شرعيّة للمواقف الفقهيّة من مدارس الفقه السّنّيّة (مثال ابن المُطهّر) و٢. الأعمال التّفسيريّة التي تجمعُ الدّلائل ضمنيًا فحسب وترجعُ إلى المناويل الفقهيّة أو الخُلاصات الواسعة للفقه الإماميّ (مثال الطبرسي).

وعلى الرّغم من كونه جاء متأخّراً، إلاّ أنّ الحسن بن يوسف (ابن المُطهّر) العلاّمة الحلّي (ت. ٧٢٦/١٣٢٥) في عمله الفقهي المُقارن بعنوان **تذكرة الفقهاء** يُقدّمُ تحليلاً شاملاً وتفصيليًا عن القُنوت[٤٤٨]. يبدأ بالتحقيق في المُمارسة في كامل الصّلوات (الواجبة والنّافلة) على أساس الاتفاق داخل المدرسة، نصّ الآية ٢٣٨ من سُورة البقرة[٤٤٩]، وخليط من الأحاديث[٤٥٠] الإماميّة[٤٥١] والسّنّيّة[٤٥٢]. وتُؤثّثُ الدّلائل الإضافيّة بالآية ٦٠ من سورة غافر[٤٥٣] التي يدعو فيها الله عبيده إلى دُعائه، والحجّة في ذلك هي أنّه بما أنّ الأدعية هي أفضل شكل من أشكال العبادة، فلا يُمكنُ (ولا يجبُ) أن تُحذف من الصّلاة اليوميّة[٤٥٤]. يقصرُ

=أنّ القنوت منصوحٌ به وليس واجباً، وبتأييده لرفع اليدين، وذلك مُشكل لم يُناقش بعامّة في الأعمال الفقهيّة الإماميّة الأولى. (**الكافي**، ١٢٠-٣). انظر كذلك الطّوسي، **النّهاية**، ١: ٢٩٧-٣٠٠ و٣٥٤-٧؛ الطّوسي، **خلاف**، ١: ٣٧٩-٨٠؛ وابن إدريس، **السّرائر**، ١: ١٢٨-٩.

(٤٤٨) ابن المُطهّر، **التذكرة**، ٣: ٢٥٤-٢٦٥. لم يُناقش القُنوت في **شرائع** للمُحقّق الحلّي.

(٤٤٩) حول المنظور السّنّي لهذه الآية انظر الهامش ١١٧ من هذا الفصل.

(٤٥٠) ابن المطهّر، **التذكرة**، ٢٥٤-٦.

(٤٥١) الطّوسي، **الاستذكار**، ١: ٣٨٨-٤٩٥ و١: ٣٩٠-٥٠١ (رُوي عن الباقر).

(٤٥٢) البيهقي، **السنن الكبرى**، ٢: ٢٨٣-٣٠٩٢ (رُوي عن النّبيّ)؛ عبد الرزاق، **مصنف في الحديث**، ٣: ٣٢-٤٩٩٠ (رُوي عن عليّ).

(٤٥٣) في سورة غافر: ٦٠ نقرأ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾.

(٤٥٤) ابن المُطهّر، **التذكرة**، ٣: ٢٥٦.

ابن المُطهّر مجال نظر الأحاديث التي تسمُ القُنوت على أنّه قياسٌ مؤقّت[٤٥٥] لمُشكل اللّعن، وهي حُجّةٌ ينسبها كذلك إلى الشّافعي[٤٥٦]. وأخيراً، يُلاحظُ أنّ تلك الأحاديث التي هي مذكورة بشكل دائم من قِبل الفقهاء الشّافعيّين لتأييد قُنوت الفجر هي تنطبقُ بالتّساوي على القُنوت في الصّلوات الأخرى غير الفجر[٤٥٧].

في الجزء الثّاني من **تذكرة الفقهاء**، يعودُ ابن المُطهّر إلى موقع القُنوت، مضمون قراءته ورفع اليدين. وفي هذه الحالات الثلاث، يُؤكّدُ على التّشابه بين المواقف الإماميّة وتلك التي نجدها في مدارس الفقه السّنّيّة. وبعبارة أخرى، هو يُبيّنُ أنّه بينما قد يكونُ الموقف الإماميّ فريداً إجمالاً، فإنّ كلّ عُنصر فرديّ يجدُ لهُ سنداً في المصادر السّنّيّة. فأنصار المذهب الحنفي (وبعض المالكيّين) مثلاً، يتّفقون مع الإماميّين على أنّه يجبُ أن يُقام القُنوت قبل الرّكعة[٤٥٨]، بينما يضعُ الشّافعيّ بعض الاختيارات الخاصّة بقراءة القُنوت[٤٥٩]. وحول مُشكل رفع اليدين،

---

(٤٥٥) نُسب هذا المنظور إلى عددٍ من القادة، من بينهم عبدالله بن عبّاس وعبدالله بن مسعود. وهو يذكُر حديثاً (البيهقي، **السنن**، ٢: ٣٠٣-٣١٦٠) تؤكّد فيه أمّ سلمة على أنّ النبيّ حرّم قُنوت الفجر. وهو يُشيرُ كذلك إلى الأحاديث النّبويّة التي رواها عبدالله بن مسعود (البيهقي، م.ن.، ٢: ٣٠٢-٣١٥٥؛ ابن أبي شيبة، **مصنف**،٢: ٢٠٩-٢٧) وأنس بن مالك (هي عديدة فلا نستطيع ذكرها ولكنّها تتضمّن **صحيح البخاري**، ١: ٢٥٤؛ *SM*, 1: 469-304؛ أبو داوود، **سنن**، ٢: ٦٨-١٤٤٥؛ وابن أبي شيبة، م.م.، ٢: ٢٠٩-٢١).

(٤٥٦) ابن المُطهّر، **تذكرة الفقهاء**، ٣: ٢٥٦-٧.

(٤٥٧) م.ن.، ٣: ٢٥٧. يستعملُ على وجه الخُصوص حديثين (البيهقي، سنن، ٢: ٢٨٧-٣١٠٤ و٣١٠٥) اللّذين هُما أيضاً أساسيّان في تحليل الشّافعي (انظر مُناقشة أولى في هذا الفصل).

(٤٥٨) م.ن.، ٣: ٢٥٨.

(٤٥٩) م.ن.، ٣: ٢٦٠.

يشتركُ في الموقف الإماميّ كلٌّ من الحنفيّين والشّافعيّين[٤٦٠]. يُبرهنُ ابن المُطهّر على عظمة هذا التّداخل وذلك بتقديم دليلٍ مأخوذٍ عن مجموعات [حديث] إماميّة[٤٦١] وسُنّية[٤٦٢].

الجزءُ الثّالثُ والأخير من بحث ابن المُطهّر يُركّزُ على المشاكل موضع النّزاع في صُلب دائرة الفقهاء الإماميّين، ونعني بذلك ١) المنزلة الفقهيّة للقُنوت (فرضا أم سنّة)، ٢) طريقة قراءته (جهراً أم سرّاً) و٣) إضافة تكبير استهلاليّ. وفي كلٍّ من هذه المشاكل، يعودُ ابن المطهّر إلى الأحاديث التي إمّا أنّها تؤيّدُ رأيه المفضّل أو تُناقضُ آراء خُصومه هؤلاء. وهو يُنكر بالخُصوص الطبيعة الإجباريّة

---

(٤٦٠) م.ن.، ٣: ٢٦٢. وكما لاحظنا آنفاً، يوجدُ اختلافٌ في الرّأي حول هذا المُشكل الذي استمرّ في صُفوف الفقهاء الحنفيّين والشّافعيّين.

(٤٦١) م.ن.، تتضمّن الأحاديث الإماميّة عن موضع [القنوت] الطوسي، **الاستبصار**، ١: ٣٨٨-٤٩٥ و*KK*، 3: 340-7. وحول الأدعية، قد يقرأ المُصلّي واحداً ممّا يختار (أعطى الصّادق هذه الحرّيّة في الحر العاملي، **الأمالي**، ٦: ٢٧٥-٧٩٥٠) طالما أنّه يتجاوزُ خمس تسبيحات أو إجمالاً عشر كلمات (بناءً على الكليني، **الكافي**، ٣: ٣٤٠-١١). ويُمكن أن يختار بالتّناوب دُعاءً منسوباً إلى واحدٍ من الأئمّة.

(٤٦٢) بخُصوص الموضع، يذكُر ابن المُطهّر عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف في الحديث**،٣: ٣٧-٥٠٠٦ (رواه عبدالله بن مسعود)؛ حديثاً شبيها بما نجده عند أبي داوود، **سنن**، ٢: ٦٤-١٤٢٧ وابن ماجه، **سنن**، ١: ٣٧٤-١١٨٢ (رواهُ أبي بن كعب)؛ **وصحيح مسلم**، ١: ٤٦٩-٣٠١ (رواهُ أنس بن مالك). وفي ما تعلّق بالقراءة، يُحبّذُ الدّعاء المنسوب إلى الحسن بن علي (انظر الدارمي، **سُنن**)٢٠٠٠(، ٢: ٩٩٢-١٦٣٢-٣؛النسائي، **سنن**)١٩٩١(، ١: ٢٤٨-١) صُحبة شكل موجزٍ من الدّعاء المذكور من قِبل ابن أبي شيبة، **مصنّف**، ٢: ٢١٤-٦، والبيهقي، **السنن الكبرى**، ٢: ٩٩٩-٣١٤٤، ما رُوي عن عُمر. واعتُبر هذا الأخيرُ مقبولاً، لكنّه كما يتّضحُ أقلّ من الأدعية التي تعودُ إلى الأئمّة. وعن رفع اليدين، يذكُر ابن المُطهّر عددا متنوّعاً من الأحاديث رواها البيهقي، **السنن الكبرى**، ٢٩٩-٣١٤٥.

للأحاديث الإماميّة الثّلاث[٤٦٣] ثمّ يتمسّك بجهريّة القراءة[٤٦٤] وبالتّكبير الاستهلالي[٤٦٥] بناءً على آراء قادة مُختلفين من بينهم علي، الباقر، الصّادق وعبدالله بن المُغيرة (ت. ١٨٤/٨٠٠).

إن الغاية من كتاب **تذكرة الفقهاء** لابن المُطهّر هي أن ينتقي فضاءً للإماميّين في إطار فقهيّ تهيمنُ عليه المدارس الفقهيّة السّنيّة. ويتطلّبُ ذلك دفاعاً مُفصّلا وحذراً عن القُنوت في كلّ واحدةٍ من الصّلوات اليوميّة. كما يؤثّرُ في نوع الدّلائل التي يعتمدُها ابن المُطهّر لأنّ قُرّاءه هُم بالأساس فقهاء من المدارس الفقهيّة المُنافسة. وإنّ الأعمال الإماميّة التي

---

(٤٦٣) يوجدُ تحليلٌ أطول وأشمل لهذا المُشكل في كتاب **مُختلف الشّيعة** لابن المُطهّر (٢: ١٨٩-٩٠)، وهو عملٌ اهتمّ أساساً بالمُجادلات الفقهيّة في دائرة الفقهاء الإماميّين. يُركّزُ النّقاشُ هاهُنا على منزلة القُنوت بوصفه جُزءاً مفروضاً أم سُنّة من الصّلاة. وهذا الأخير هو المنظورُ المهيمنُ بين الفقهاء الإماميّين. إنّ المُساندَيْن الأساسيّين للموقف القائم على الفرض موجودان لدى ابن أبي عقيل وابن بابويه، وكلاهُما يؤكّدان أن رفض القُنوت يؤدّي إلى عدم قبول الصّلاة. وإنّ رفض ابن المُطهّر لهذا الرّأي يقومُ على حديثٍ إماميّ (الطوسي، **الاستبصار**، ١: ٣٩٠-٥٠٢)، بينما يقبلُ الصّادق بالقُنوت إمّا قبل الرّكعة أم بعدها. يُعدُّ هذا الحديث صحيحاً، لكنّه يتناقضُ مع موقف الاتفاق للإماميّين من أنّ القُنوت مقروءٌ بعد الرّكعة. ويُلاحظُ ابن المُطهّر أنّ الأحاديث التي تبدو نافيةً لأفعال العبادة هي في الواقع تنفي منزلتها الواجبة. وعلاوة على ذلك، يذكُر حديثاً (شبيها بما نجده في، الطوسي، **الاستبصار**، ١: ٣٩١-٥٠٥ والحار العاملي، **وسائل الشيعة**، ٦: ٢٦٩-٧٩٣١) التي يعودُ فيها الرّضا إلى الباقر وتُبيّنُ أنّ المُصلّي بإمكانه أن يختار بين القيام بالقُنوت أم عدم القيام به. وفي حالة التّقيّة، يعترفُ الرّضا أنّه هو نفسُه لا يقومُ بالقُنوت. فإذا كان القُنوت مفروضاً، فإنّ هذا الفعل من جهة الإمام سيكونُ غير مُفكّرٍ فيه (**مختلف**، ٢: ١٩٠).

(٤٦٤) ابن المُطهّر، **التذكرة**، ٣: ٢٦١.

(٤٦٥) م.ن.، ٣: ٢٦٤. وحول الأحاديث انظر الطوسي، **الاستبصار**، ١: ٣٨٦-٤٨٨ (رواه عن الصّادق) و١: ٣٨٧-٤٩٠ (رواه عن علي).

تفتقرُ إلى هذا البعد المُقارن لتُركّزُ على دلائل مُختلفة بالكامل تعودُ إلى التأويلات الفريدة للآية ٢٣٨ من سُورة البقرة والآية ١٢٨ من سُورة آل عمران. وعُثر في الغالب على الإصدارات المُفصّلة لهذه الدّلائل (التي تُلمّحُ إلى الأعمال الفقهيّة) في الأدبيّات التّفسيريّة للمدارس.

يُقسّمُ الشّرّاح المُسلمون أبرز هذه الآيات وأهمّها (البقرة: ٢٣٨) إلى جزءين متمايزين: ١. «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَ٢) قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»[٤٦٦]. وتركّز الأعمال التفسيرية السنية في مجملها تقريبا على الشطر الأول مقترحة إمكان وجود معان عدّة للصلاة الوسطى ومؤكدة (في مجمل الحالات) إما على صلاة العصر أو على صلاة الفجر[٤٦٧]. واعتبارا لمساندتهم لقنوت الفجر، بإمكاننا أن ننتظر من

(٤٦٦) حول أمثلة عن الأعمال التفسيريّة الإماميّة الأولى انظر القمي، **تفسير**، ١: ٧٩ والعيّاشي، **تفسير** (٢٠٠٠)، ١: ٢٣٥-٦.

(٤٦٧) إنّ الأعمال التّفسيريّة المالكيّة هي بعامّة مركّزة على تحديد هويّة الطّابع السّرّيّ لعبارة **الصّلاة الوسطى**. ويقترحُ القرطبي في **الجامع** عشرة تأويلات مُختلفة قبل تحديد صلاة الفجر على أنّها أكثر الصّلوات ترجيحاً بسبب احتوائها على القُنوت (القرطبي، **الجامع**، ٣: ٢٠٩-١٢). وإذ هو يفعلُ ذلك، يؤوّل القرطبي كلمة **قانتين** بالعودة إلى «الأفراد اللذين يقرؤون الأدعية»، وبناءً على رأي عبدالله بن عبّاس (نصوص مختلفة من ابن أبي شيبة، **مصنّف**، ٢: ٢١٢-٣ و٢: ٢١٥-٣؛ البيهقي، **السنن**، ٢: ٢٩١-٣١١٨) وهي مؤيّدة لاحقاً بحديثين نبويّين (نصوص مختلفة من **صحيح مسلم**، ١: ٤٦٦-٢٩٤ و١: ٤٦٨-٢٩٩؛ البيهقي، **السنن**،٢: ٢٩٤-٣١٢٧) (القرطبي، **الجامع**، ٣: ٢١٢-٤). يُبيّن أبو حيّان أنّ عبارة **الصّلاة الوسطى** تُحيل على الأرجح على صلاة العصر (أبو حيّان، **بحر**، ٢: ٢٤٩-٥٠). يُمثّل هذا الرّأي أغلب المواقف المالكيّة. ونادراً ما تذكرُ الأعمال التّفسيريّة الشّافعيّة القنوت في شُروحاتها للبقرة: ٢٣٨. وعلى الرّغم من أنّ فخر الدّين الرّازي وابن كثير يعترفان بالرّابط المُمكن بين صلاة الفجر والصّلاة الوسطى من خلال القُنوت، إلاّ أنّ هذا التّأويل متروكٌ بوصفه غير صحيح وحاملٍ للمشاكل (الرّازي، **تفسير**، ٦: ١٦٠؛ ابن كثير، **تفسير** (٢٠٠٠)،=

الفقهاء الشافعيين أو المالكيين أن يُشدّدوا على الوصل بين الصلاة الوسطى في الشطر الأول من الآية وكلمة «قانتين» في الشطر الثاني. ولكن توجدُ إحالات قليلة (أو هي لا توجد البتة) على البقرة ٢٣٨ في الأبحاث السنية حول هذا المشكل.

في المُقابل، ينظُر الإماميّون إلى البقرة: ٢٣٨ على أنّها دليلٌ صريحٌ على الصّلاحيّة العامّة للقُنوت. ونجدُ تأويلاً إماميًا من نوعه لدى الفضل بن الحسن الطبرسي في كتابه **مجمع البيان**(٤٦٨). يبدأ النّصّ بطريقة في ذكر الأعمال التّفسيريّة السّنّيّة وذلك بوضع عدد مُختلفٍ من التّفسيرات لعبارة **الصّلاة الوسطى**. ولكنْ بدلا من أن ينتقي واحدا منها، يُشيرُ الطبرسي إلى استحالة التعرّف الدّقيق لهذه الصّلاة بالتّوازي الذي يُقيمه مع اللايقين المرتبط بليلة القدر في رمضان(٤٦٩). ثمّ يعودُ من بعد ذلك إلى الشّطر الثّاني من الآية ويؤوّلُ كلمة قانتين كي تدلّ على المُصلّين الذين يقرأون «الدّعاء أثناء الصّلاة وهم واقفون»(٤٧٠). إنّ النتيجة هي إقرارٌ عامّ بالقُنوت في كلّ الصّلوات بما في ذلك الصّلاة

=٢: ٣٩٢). يخلصُ الرّازي إلى أنّ الفجر هو على الأرجح الصّلاة الوُسطى نتيجة ١) موقعه بين اللّيل والنّهار وبين مواقيت الصّلاة الليليّة ومواقيت الصّلاة اليوميّة مقرونة مع ٢) الآيات القرآنيّة الخمس التي تؤكّدُ على أهمّيته (الرّازي، **تفسير**، ٦: ١٥٨-٦٠). في المُقابل، يعيّن ابن كثير العصر على أنّه الأكثر ترجيحاً (ابن كثير، **تفسير** (٢٠٠٠)، ٢: ٣٩٤). يقرن هذا المفسّران الشّطر الثّاني من الآية الذي يحتوي على كلمة **قانتين** بتحريم الحديث أثناء الصّلاة الجماعيّة (الرّازي، **تفسير**، ٦: ١٦٣ وابن كثير، **تفسير** (٢٠٠٠)، ٢: ٤٠٥-٦). وحول تلخيصٍ مُقتضب لجُمّاع الآراء، انظر الطبرسي، **تفسير**، ٢: ٦٩-٧٥. انظر كذلك الهامش ٦٧ من هذا الفصل.

(٤٦٨) الطبرسي، **المجمع** (١٩٥٨)، ٢: ١٦٣-٥.

(٤٦٩) م.ن.، ٢: ١٦٥.

(٤٧٠) م.ن.، ٢: ١٦٥.

الوسطى، وهي عبارة مأخوذة للإحالة على واحدة من الصّلوات الخمس اليوميّة أو على أيّ عددٍ من الصّلوات النّوافل.

وتوجدُ آيةٌ ثانية ذات قيمة مخصوصة في الأبحاث الإماميّة حول القنوت هي آل عمران: ١٢٨. وبينما يوجدُ اتفاقٌ عامّ بين المفسّرين المُسلمين حول السّياق التّاريخي لوحيها، توجدُ اختلافات ملحوظة حول تداعياتها الفقهيّة[٤٧١]. وتُلحقُ الآية بعامّة بلعْن النّبيّ للأعداء خلال معركة أحد أو بعد واقعة بئر معونة. اهتمّ العلماء السّنيّون بتحديد المجال الخاصّ بآل عمران: ١٢٨. هل نسخت فعل اللّعْن أم كانت إنذاراً عامّاً ضدّ القنوت أثناء الصّلاة؟ في المُقابل، يقصرُ الإماميّون مجالها على حدثٍ وحيد خاصّ باللّعْن في لحظة تاريخيّة بعينها. ويؤكّدُ تحليل الطبرسي لآل عمران: ١٢٨ على قُوّة الله الوحيدة على المُعاقبة والغُفران كما أُمر الرّسول بالاحتفاظ بعمله المتمثّل في نهي غير المؤمنين وقيادتهم نحو الحقّ[٤٧٢]. وعلى الرّغم من إمكانيّة رؤية ذلك على أنّه تحريمٌ للّعْن، فإنّ الطبرسي يُصوّرُه بوصفه أمرا تاريخيّاً لافتاً أكثر من كونه إنذاراً. وعلى الشّكل نفسه، يقصرُ محمّد بن الحسن الشّيباني في **نهج البيان** أثر الآية على ما يعقبُ واقعة بئر معونة من دون الإشارة إلى تطبيق فقهيّ واسعٍ[٤٧٣].

---

(٤٧١) مُحاولة العيّاشي فريدة في الوصل بين آل عمران: ١٢٨ برغبة النّبيّ في تعيين علي خليفة له في وقتٍ كانت فيها مشاعر الغيرة في صفوف الجماعة في تزايد مستمرّ إزاء منزلته المخصوصة وألقاب الشّرف غير المتكافئة (العيّاشي، **تفسير** [١٩٦١-٢]، ١: ١٩٧).

(٤٧٢) الطبرسي، **المجمع** (١٩٥٨)، ٢: ٤٦٢-٥.

(٤٧٣) الشّيباني، **نهج**، ٣: ٦٧-٨.

إجمالاً، يتمسّكُ الإماميّون (في أعمال **الاختلاف**) بالقُنوت في كامل الصّلوات الواجبة والصّلوات النّوافل على أساس ١) الأحاديث التي تذكُرُ آراء أئمّتهم و٢) توسيع للحجج الشّافعيّة التي تؤيّدُ قنوت الفجر. ولكنْ، حول قراءة نسقيّة للقُنوت، من الضّروريّ تفحّص الأدبيّات التفسيريّة التي تُقدّم تأويلات متميّزة للبقرة: ٢٣٨ وآل عمران: ١٢٨. يُوجدُ اتفاق مدرسيّ عامّ حول مُجمل المشاكل (نعني بذلك موقع القُنوت قبل الرّكعة والاستهلال بالتّكبير)، لكنّ المشاكل تستمرُّ حول رفع اليدين وصلاحيّة اللّعن[٤٧٤].

الزّيديّة

على الرّغم من أنّ الزيديّين يؤكّدون على صلاحيّة قنوت الفجر وقنوت الوتر، إلاّ أنّهم لا يتّفقون بحدّة مع أغلب المشاكل الأخرى من بينها (وليس حصْراً) موقعها وقراءتها. كانت هذه الاختلافات مُحدّدة أوّلا من قِبل مجموعة من أبرز الفقهاء الكوفيّين خلال القرن الثّالث/ التّاسع الذين أيّدوا مواقفهم بواسطة مجموعة مُنافسة من الدّلائل النّصّيّة. وانتقمت المدرسة الهادويّة عبر الزّمن من آراء الخصوم وأصبحت تُمثّلُ أغلبيّة الزّيديّين. إنّ النّقاش الذي يعقبُ ١) يتفحّصُ الموقف الهادوي

---

(٤٧٤) قد يُغرينا بناء وصلٍ بين التّأييد الإمامي للقنوت في كامل الصّلوات والتزام المدرسة بسورة براء (اعتزالاً عن أعداء علي) الذي يُمكنُ أن يأخذ شكل اللّعن في سياق الصّلاة. إنّ الخُصومة في صُلب دائرة الفقهاء الإماميّين حول صلاحيّة اللّعن أثناء القنوت هي حُجّة ضدّ هذا التأويل. وعلاوة على ذلك، تؤيّدُ الأحاديث البصريّة الموجودة في جوامع [الحديث] السّنّيّة القنوت في كامل الصّلوات، مبيّنة أنّ هذا الموقف كان حاضراً في صُفوف أصحاب التّوجهات السنّيّة في العراق حتّى وإن لم يُحافَظ عليها إلاّ من قِبل الإماميّين. وحول الدّليل البصريّ، انظر .Haider, Birth, 179-90

المُهيمن (كما فصّله أوّلا الهادي خلال القرن الثّالث/التّاسع) و٢) يقدّم مسحا لعدد من الآراء المُتعارضة (كما حصرها العلوي خلال القرن الخامس/الحادي عشر)[٤٧٥].

نُسب التّحليل النّسقيّ المُبكّرُ للموقف الزّيديّ من القُنوت إلى الهادي وحُفظ في كتابيه: **كتاب الأحكام وكتاب المنتخب**[٤٧٦]. والعملان يصفان القنوت على أنّه جزءٌ واجبٌ من صلاتي الفجر والوتر ويضعونه بعد الرّكعة، ويرفضون التكبير الاستهلالي[٤٧٧]. ولا يُبطلُ التّكبيرُ الصّلاة (أو يُفنّد المصلّي)، لكنّ الهادي ما يزالُ يعوقُ بحدّة القيام به بناءً على الممارسة القائمة لدى أهل بيت النّبيّ[٤٧٨]. كما أنّه لا يفرضُ كذلك رفع اليدين أثناء قراءة القنوت[٤٧٩]. وفي حالة استثنائيّة وحيدة (نعني بذلك اعتماد قنوت الوتر على امتداد السّنة)، يلتقي موقف الهادي بموقف الشّافعيّين، وهو يضعُ نفسه عن وعي في مُقابلة مع الحنفيّين الذين يخلطُ آراءهم في الغالب مع السّنّة بعامّة[٤٨٠].

يوجد توزيع غير متكافئ للحيّز المكرّس في كتابي **الأحكام**

(٤٧٥) في كامل هذا القسم، يتحدّدُ الموقف النّاصري في الهوامش بغاية المُقارنة إذا استوجب ذلك.

(٤٧٦) حول تحديد شبيه (وإن كان أقلّ تفصيلاً) للموقف الهادوي، انظر المؤيّد بالله أحمد بن الحُسين، **التجريد**، ٦٥؛ النّاطق بالحق، **التحرير**، ١: ٨٩؛ وابن المرتضى، **أزهار**، ١: ٤٠.

(٤٧٧) الهادوي، **الأحكام**، ٢: ١٠٧-٩؛ الكوفي، **المنتخب**، ١: ٥٨-٦٠.

(٤٧٨) الهادي، **الأحكام**، ٢: ١٠٨؛ الكوفي، **المُنتخب**، ١: ٥٨.

(٤٧٩) الكوفي، **المنتخب**، ١: ٥٩.

(٤٨٠) انظر مثلاً مُناقشته للسّنّيين اللذين يقصرون القُنوت على صلاة الوتر أو يضعونه قبل الرّكعة (الكوفي، **المنتخب**، ١: ٥٨). وأن يقوم بمثل هذا الخلط هو أمرٌ غير مفاجئ اعتباراً لتأثير المدرسة الحنفيّة بالكوفة.

والمنتخب لتحديد أوّليّة النّصوص الخاصّة بقراءة القُنوت. ويشترط الهادي أن تكون هذه القراءة قرآنيّة وهو يُعبّر عن تفضيلٍ مخصوصٍ للأدعية المُشتقّة من النّصف الأخير من سورة البقرة من بينها البقرة: ١٣٦[٤٨١]، البقرة[٤٨٢]: ٢٨٦ والبقرة: ٢٠١[٤٨٣]. لكنْ، عليه أن يتعاطى مع عددٍ من الأحاديث السّنيّة والإماميّة التي تُحبّذُ الأدعية غير القرآنيّة. وأشهرُها منسوبٌ إلى الحسن بن علي بن أبي طالب ومُوصى به من شريحةٍ واسعة من العلماء في عدد من مدارس الفقه[٤٨٤]. وعلى الرّغم من أنّ الهادي يعترفُ بقبول (واستحقاق) الدّعاء، إلا أنّه يوفّرُ تفسيريْن لإقصائه من قراءة القُنوت. الأوّل تاريخيّ إذ هو يُلاحظُ أنّ الوحي الخاص بالبقرة: ٢٣٨ قد نسخَ الحديث أثناء الصّلاة[٤٨٥]. ثمّ يصفُ من بعد ذلك كلّ الأدعية غير القرآنيّة (من بينها الدّعاء الخاصّ

---

(٤٨١) البقرة: ١٣٦، «ولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ».

(٤٨٢) البقرة: ٢٨٦، «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ».

(٤٨٣) الهادي، **الأحكام**، ٢: ١٠٨ والكوفي، **المنتخب**، ١: ٥٩. البقرة: ٢٠١ -«مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ».

(٤٨٤) الهادي، **الأحكام**، ٢: ١٠٩. توجدُ فُروقات طفيفة في نصّ دُعائه كما هو محفوظٌ في **الأحكام** (البيهقي، **السنن الكبرى**، ٢: ٢٩٦-٣١٣٨) **والمنتخب** (النسائي، **سنن** (١٩٩١)، ١: ٢٤٨-١).

(٤٨٥) الهادي، **الأحكام**، ٢: ١٠٩؛ الكوفي، **المنتخب**، ١: ٥٩. هذا التأويلُ مستحبٌ عند كلّ المفسّرين من أهل السّنّة من بينهم الزّمخشري الذي أعجبته المنزلة المعتبرة لمعتقدات المعتزلة في صلب الدّائرة الزيديّة (الزمخشري، **الكشاف**، ١: ٢٨٧-٨).

بالحسن) على أنّها صيغة متنوّعة للحديث، معتبراً إيّاها بالتّالي غير متلائمة مع القنوت[٤٨٦]. الثّاني هو موقعيٌّ إذ أنه في مثل هذه الأدعية ينبغي أن تُقرأ حصريّاً في نهاية الصّلاة. ويخلصُ الهادي إلى أنّ الأحاديث المؤيّدة للأدعية غير القرآنيّة إمّا ١) أنّها تعود إلى مرحلة سابقة للبقرة: ٢٣٨ أو ٢) أنها تؤيّدُ قراءتها في خاتمة طقس الصّلاة. وفي كتاب **المنتخب** يقدّمُ تنازُلا طفيفاً بإعطاء الدّعاء غير القرآني للحسن (وليس غيره) في قراءة قنوت الوتر وذلك للطّبيعة النّافلة للصّلاة[٤٨٧].

لم يُمرّر موقف الهادي من دون تحدّيه من قِبل معاصريه من الزّيديّين. وهذه الحقيقة هي بديهيّة بشكل لافت في تصوير الزّيديّة الكوفيّة المحفوظ لدى محمّد بن علي العلوي في **الجامع الكافي**[٤٨٨]. يبدأ العلوي بالإعلان عن اتفاق عامّ بين عائلة النّبيّ لصالح قُنوت الفجر ورأي أغلبيّة كبيرة تؤيّدُ قُنوت الوتر[٤٨٩]. يوجدُ مشكل كبير يُشير إلى انقسام أكبر يتعلّق ببقيّة الصّلوات بين محمّد بن منصور (ت. ٢٩٠/ ٩٠٣) والحسن بن يحيى (ت. ٢٦٠/٨٧٤) اللّذيْن يُساندان القُنوت في كامل الصّلوات الجهريّة[٤٩٠] (الفجر، المغرب، العشاء والجمعة)

---

(٤٨٦) الهادي، **الأحكام**، ٢: ١٠٩؛ الكوفي، **المُنتخب**، ١: ٥٩.

(٤٨٧) الكوفي، **المنتخب**، ١: ٥٩.

(٤٨٨) العلوي، **الجامع**، ٢: ٦٨-٧٢؛ انظر أيضاً شرف الدّين، **الشّفاء**، ١: ٢٩٢-٤؛ وابن مفتاح، **شرح**، ٢: ٢٦٨-٧١. وحول وصفٍ لكتاب **الجامع**، انظر الفصل الثّاني.

(٤٨٩) م.ن.، ٢: ٦٩. الرّأي الوحيد المُضادّ منسوبٌ إلى الكاظم عن طريق أحمد بن عيسى، **أمالي**، ١: ٢٨٣-٤٠٧ لكنّه مرفوضٌ لأنّه حالة تقيّة.

(٤٩٠) م.ن.، ٢: ٧٠. هذا الرأي مؤيّدٌ بحديثين رُويا عن الباقر (أحمد بن عيسى، **الأمالي**، ١: ٢٨٨-٤١٥ و٤١٦). وهو يحمل تشابُها لافتا مع ذلك الذي نجد لدى الشلمغاني (**فقه**، ١١٠) ومنسوبٌ من قِبل الشّريف المرتضى للزّيديّة النّاصريّة (**مسائل النّاصريّات**، ٢٣٠-٢). وقد يكونُ قد مثّل موقفاً كوفيّاً مُبكّراً، إذ على الرّغم من نبذه=

والهادويّين (المرتبطين بالقاسم بن إبراهيم الرّاسي -ت. ٢٤٦/٨٦٠) وأحمد بن عيسى الذين يرفضونه[٤٩١].

ويوجدُ تصدّعٌ آخر شبيه يتعلّق بالمشاكل الثّانويّة. إذْ بينما يضعُ الهادويّون القُنوت بعد الرّكعة، تضعه أغلبيّة من أغلب فقهاء الكوفة (أحمد بن عيسى، حسن بن يحيى[٤٩٢]، ومحمّد بن منصور) قبل الرّكعة[٤٩٣]. ويُهاجمُ أحمد بن عيسى على وجه الخُصوص الهادويّين لتعويلهم على الأحاديث البصْريّة بدلا من مثال عليّ الذي عاش في الكوفة وعُرف بأنّه أقام القُنوت قبل الرّكعة[٤٩٤]. بالإضافة إلى ذلك، يشجبُ محمّد بن منصور الرّفض الهادوي للتّكبير قبل القُنوت ورفع اليدين. وهو يُوافقُ (من حيث المبدأ) على أنّ التّكبير لا ينبغي أن يسبق القُنوت، ولكنّه يسمحُ بالفعل بناء على حديث رُوي عن علي[٤٩٥]. إنّ عدم التّوافق البيّن هو في رفع اليدين أيْن يُميّزُ محمّد بن منصور بين الصّلوات المفروضة (لا رفع لليدين) والنّوافل (رفعُ اليدين)[٤٩٦].

كما هو الحالُ في الأعمال الفقهيّة للهادي، يهتمُّ قسمٌ واسعٌ من الكلام العلويّ بمُشكل القراءة. فكلٌّ واحدٍ من القادة الكوفيّين الرّئيسيّين

=مُبكّراً من طرف كُلّ من مدارس الفقه السّنّيّة والإماميّة، إلاّ أنّه ظلّ الموقف النّاصريّ المهيمن على الأقلّ خلال القرن الخامس/الحادي عشر.

(٤٩١) م.ن.، ٢: ٧٠.

(٤٩٢) م.ن.، ٢: ٦٩. إن موقف حسن بن يحيى معقّدٌ وذلك لتأييده للقنوت قبل الرّكعة في صلاة الفجر وبعد الرّكعة في صلاة الوتر.

(٤٩٣) م.ن.، ٢: ٦٩.

(٤٩٤) م.ن.، ٦٩.

(٤٩٥) م.ن.، ٢: ٦٩.

(٤٩٦) م.ن.، ٢: ٦٩.

مُقترنٌ بمجموعة مخصوصة من الأدعية المُختارة. يُدافع القاسم بن إبراهيم، بوصفه لسان المدرسة الهادويّة، بشدّةٍ على الأدعية القرآنيّة مثل البقرة: ٢٠١[٤٩٧]. على خلاف الموقف القطعي للهادي حول القراءة في الصّلوات الواجبة (أعلاه)، فإنّ القاسم يسمحُ بالأدعية التي تُشبهُ فحسبُ القرآن[٤٩٨]. في المُقابل، يُساندُ أحمد بن عيسى دُعاءين رُويا عن النّبي وعُمر من دون ذكرٍ للقرآن[٤٩٩]. وهو يُعْلنُ أنّ المُصلّي هو حرٌّ في اختيار الأسلوب الّذي يتوجّه به إلى الله وقد يُصلّي من أجل غايات مخصوصة ويُسمّيها بأسمائها. نُسب هذا الفعل إلى علي في سياق صلاة الوتر واتّسع ليشمل صلاة الفجر انطلاقاً من المبدأ القائل «ما هو مسموحٌ به في النّوافل مسموحٌ به في الفرائض»[٥٠٠]. يُحبّذ حسن بن يحيى ومحمّد بن منصور اعتماد المقاطع القرآنيّة، ولكنّهما يسمحان كذلك باعتماد الأدعية غير القرآنيّة[٥٠١]. وفي ابتعادٍ ملحوظٍ عن الهادويّين وأحمد بن عيسى، هما يسمحان كذلك بلعْن الأفراد اتباعاً لسنّة النّبيّ في اللّعْن بعد واقعة بئر معونة وغزوة أحد[٥٠٢]. يُنكرُ حسن بن يحيى ضمنيّا

---

(٤٩٧) م.ن.، ٢: ٧١. يذكُرُ مثالا على ذلك أحمد بن عيسى، **أمالي**، ١: ٢٩٠-٤٢٣، الذي يرتبطُ بدعاء القاسم بن علي.

(٤٩٨) م.ن.، ٢: ٧١.

(٤٩٩) م.ن.، ٢: ٧١. حول الدّعاء النّبوي انظر أحمد بن عيسى، **أمالي**، ١: ٢٩٠-٤٢٣. وحول الدّعاء المنسوب إلى عُمر، انظر ابن أبي شيبة، **مصنّف**، ٢: ٢١٣-٢.

(٥٠٠) م.ن.، ٢: ٧١.

(٥٠١) م.ن.، ٢: ٧١-٢. يوصي حسن بن يحيى بالبقرة: ١٣٦ (انظر النّص في الهامش ١٣١ من هذا الفصل) والبقرة: ٢٠١ (انظر النّصّ في الهامش ١٣٣ من هذا الفصل) مع الدّعاء الموجود عند أحمد بن عيسى، **أمالي**،١: ٢٩٠-٤٢٣. يُوصي محمّد بن منصور بالبقرة: ١٣٦ والدّعاء الموجود ابن أبي شيبة، **مصنف**،٢: ٢١٣-٢.

(٥٠٢) م.ن.، ٢: ٧١-٢. يذكُر حسن بن يحيى واقعة بئر معونة، بينما يُشيرُ محمّد بن منصور إلى غزوة أحد.

أن يكون اللعن منسوخاً في آل عمران: ١٢٨ إذ يُلاحظُ أنّ عليّا وعبدالله بن عبّاس لعنا مُعاوية خلال الحرب الأهليّة الأولى[٥٠٣]. ولم يكونا ليفعلا ذلك لو أنّ القرآن حظّر اللّعن مُطلقاً، مؤكّداً على أنّ الآية تنطبق على وضعيّة مخصوصة في حياة النّبيّ.

إنّ أغلب آراء الفقهاء الزّيديّين هي ما نجدها لدى الهادويّين الذين قصروا القُنوت على صلاة الفجر (في الاتجاه نفسه للّشافعيّين) وأقاموا صلاة الوتر على كامل السّنة (في الاتجاه نفسه للحنفيّين). وحول الموضوعات الثّانويّة، هُم يضعون القُنوت بعد الرّكعة ويرفضون استهلاله بالتّكبير ورفع اليدين في آن. إنّ الهادويّين متميّزون في موقفهم من (وفي بعض الحالات في اشتراطهم) استعمال الأدعية القرآنيّة أثناء قراءة القُنوت. إنّ التحدّيات التي تنتجُ عن هيمنة الهادويّين مُباشرة وطويلة المدى، كما مثّلها محمّد بن منصور، الفقيه الزّيدي الكوفيّ خلال القرن الثّالث والذي وسّع القُنوت ليشمل كلّ الصّلوات الجهريّة، ووضعه قبل الرّكعة، واستهلّه بالتّكبير، وسمح برفع اليدين وأباح لعْن الأفراد. وبعبارة أخرى، إنّ موقفه كان بكلّ ما في الكلمة من معنى مُقابل ذلك الذي نجده مع الهادويّين، ويقربُ أكثر إلى الخطّ الإمامي.

الأفق الفقهي

يُقدّمُ الجدول ٤. ١ خُلاصة لكلّ موقفٍ فقهيّ لكلّ مدرسة حول القُنوت[٥٠٤]. يقصرُ الحنفيّون القنوت على صلاة الوتر قبل الرّكعة

(٥٠٣) م.ن.، ٢: ٧١.

(٥٠٤) كنتُ عاجزاً عن إيجاد مبحث مناسب حول القُنوت في الصّلاة اليوميّة للظّاهريّين، الإسماعيليّين والإباضيّين. وبحسب أدبيّات **الاختلاف**، يُحبّذُ سفيان الثّوري قُنوت=

ويؤكّدون قبوله العامّ. كما يُساندون تكبيراً استهلاليّا ويُحبّذون قراءة تقومُ على الأدعية بدلا من اللّعنات. وعلى الرّغم من أنّ المدرسة تبدو بالأساس قد رفضت رفع اليدين، إلاّ أنّ الفقهاء اللاحقين قد قبلوا بذلك الفعل. وقعت مُعارضة الحنفيّين بالمالكيّين (المدنيّين) والشّافعيّين الذين يؤكّدون قُنوت الفجر ويتمسّكون به في الوتر خلال النّصف الثّاني من رمضان. وبينما يُقدّمُ الحنفيّون تأويلاً واسعاً لآل عمران: ١٢٨، مُحلّين بذلك الامتناع عن القُنوت في جميع الصّلوات الواجبة، فإنّ المالكيّين والشّافعيّين يقصرون أُفق الآية على مُشكل اللّعن. ويذكر المالكيّون مبدأ العمل المدنيّ لتعضيد موقفهم، بينما ينتقلُ الشّافعيّون بين الدّلائل النّصيّة المُتناقضة في الغالب.

الجدول ٤. ١ خُلاصة المعالجة الفقهيّة للقُنوت

	الصّلوات	الموقع	القراءة	التكبير	رفع اليدين
الحنفيّون	الوتر	قبل	الأدعية	نعم	لا/نعم
المالكيّون	الفجر	قبل	الأدعية	لا	لا/نعم
	الوتر (النّصف الثّاني من رمضان	من الأفضل بعد (مُباح)			

=الوتر ويرفضُ قنوت الفجر. ولكنْ، تتعيّن المُلاحظةُ أنّ ٧٥% (١٨/٢٤) من الأحاديث التي يرويها تؤكّدُ قنوت الفجر. كما يروي ثلاثة أحاديث تتمسّكُ بقنوت المغرب. بينما لا تُناقشُ أعمال **الاختلاف** رأيه حول موضع القُنوت، تقريباً كلّ أحاديثه المنقولة تضعُها قبل الرّكعة. وإجمالاً، إنّ موقف سُفيان الثّوري هو في اختلافٍ واسعٍ مع أهل الرّأي، ولكنّه يُساعد كذلك على تفسير الحضور المُفاجئ للرّوايات السنّيّة التي تؤيّدُ قُنوت المغرب. انظر كذلك القفّال، **حليات**، ٢: ١٣٤ **والمُغني** ١، ٢: ٥٨٠.

الشّافعيّون	الفجر	بعد	الأدعية	لا	لا/نعم
	الوتر (النّصف الثّاني من رمضان)				
الحنابلة	الوتر	بعد	الأدعية/ اللعنات	لا جواب	نعم
الزيديون الهادويّون	الفجر/الوتر	بعد	الأدعية	لا	لا
الزيديّون النّاصريّون* (أقلّيّة)	الفجر/ المغرب / الوتر	قبل	الأدعية/ اللعنات	لا جواب	لا جواب

تقصرُ المدرستان قراءة القُنوت على الأدعية وترفضان معاً استدخال تكبير استهلاليّ. ويُعوّل الحنابلة على الأحاديث فحسبُ، اتّباعاً للحنفيّين في إقرارهم بقنوت الوتر على كامل السّنة، مُختلفين عنهم في تعيين منزلته من الصّلاة. إنّ موقفهم مُتميزٌ على بقيّة أهل السّنة، وذلك في كونهم يسمحون باللّعن أثناء قراءة القُنوت. أمّا بشأن الكتب الفقهيّة الشّيعيّة، فإنّ الإماميّين يلتقون جُزئيًا مع الحنفيّين. فهمُ يضعون القنوت قبل الرّكعة، ويستهلّونه بالتّكبير، و(بعد اختلاف مُبكّر) يؤيّدون رفع اليدين. إنّهم يختلفون عن الحنفيّين في سحب القنوت على كامل الصّلوات ويسمحون باللّعن. وإجمالاً، يبني الإماميّون موقفهم على تأويلٍ مُتميّزٍ للبقرة: ٢٣٨ ويُوفّرون الأحاديث المأخوذة عن المجموعات

(*) لبيان الفرق بين الفِرق انظر الهامشين ٦٥ و٦٦ من الفصل الثّاني.

الإماميّة والسّنيّة. وأخيراً، يتميّزُ الزّيديّون بمواقف منشطرة استمرّت لردحٍ غير يسيرٍ من الزّمن إلى حُدود مرحلة ما بعد الإصلاح. يلتقي الموقفُ المُهيمن (الهادوي) بالآراء الشّافعيّة والمالكيّة في التّمسّك بقُنوت الفجر والوتر بعد الرّكعة. ولكنْ، في الوقت نفسه، لا يقصرُ قُنوت الوتر على النّصف الثّاني من رمضان. إنّ الميزة الأساسيّة الأولى للخطاب الفقهي الزّيديّ كامنةٌ في تأكيده على القراءة القرآنيّة أثناء القُنوت.

إنّ العديد من الأحاديث التي اعتمدت من قِبل الفقهاء المسلمين في أبحاثهم حول القُنوت تسبقُ الفترة السّابقة لتكوين مدارس الفقه الرّسميّة، وفيها أصداءٌ عن احتفاظهم بالاختلافات الجهويّة في الممارسات الطّقسيّة. وكما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثّاني، هذه النّصوص قد وقع تداولها خلال القرن الثّاني/الثّامن في صفوف المعاصرين الكوفيّين مع (بحسب المصادر الضّعيفة) نشأة هويّتين طائفيّتين إماميّة وزيديّة. وفي القسم الثّاني من هذا الفصل، نقيّم مدى التّعويل على أصل الرّوائيّات الخاصّة بهذه الفرق الطّائفيّة من خلال تحليل بنائيّ لأحاديث القنوت الكوفيّة.

خُلاصة الأحاديث الكوفيّة

يُركّزُ القسم الموالي على مُشكلٍ ذي علاقة بالقُنوت، ونعني بذلك هويّة تلك الصّلوات اليوميّة التي يُسمحُ به فيها(٥٠٥). إنّ مجال النّظر

---

(٥٠٥) لا يتضمّن البحث هاهُنا صلاة الوتر التي يعتبرها الحنفيّون واجبة ولا تعتبرُها بقيّة المدارس فرضاً. إنّه مقصورٌ على الصّلوات الخمس التي تتّفق كامل المدارس الفقهيّة الإسلاميّة على اعتبارها شاغل كلّ مُسلم. وهذه الصّلوات هي الفجر، الظّهر، العصر، المغرب والعشاء.

الضّيق هذا مشروطٌ ضرورةً بالتّعقيد الواسع وشساعة الأحاديث الخاصّة بالقُنوت. يُمكنُ للفحص الشّامل لكلّ النّصوص الخاصّة بالقُنوت والمتعلّقة بمشاكله الأوّليّة والثّانويّة أن تمسح كتاباً بعينه يتعلّق بأحقّيتها. وعلاوة على ذلك، بالإمكان بُلوغ أهداف هذا البحث (نعني هويّة التّداخل الطّائفي) وذلك بالتّركيز على مُشكل أوّليّ وحيد (ولو كان الأشدّ إشكالا في السّياق الكوفيّ) في مُقابل عدد ضخم من الفُروقات الطفيفة.

يُركّزُ تحليلُنا على ٢٤٢ حديثا كوفيّا[٥٠٦] مُنتقاة من مجموعة واسعة تحتوي على ٤٦٩ نصّا هامّا ومحفوظة في المجموعات الأوّليّة (قانونيّة وغير قانونيّة) للسّنّة والإماميّة والزّيديّة. إنّ الإجراء الذي اتخذناه في وضع علامات للرّوايات الكوفيّة قد ناقشناه في الفصل الثّاني، وهو يتوقّف على التوزيع الجغرافي للرّواة من القرن الثّاني/الثّامن. وتتمثّل السّمة البارزة لهذه المُعطيات في التّناقض بين المُساهمات النّصيّة الخاصّة بالمجموعات الطّائفيّة الثّلاث. وعلى وجه الخصوص، أخذ عددٌ واسعٌ من الرّوايات الخاصّة بالقنوت من المصادر السّنّيّة (٥٦ بالمائة أو ١٣٥ حديثا) مع اعتبار حصّة ضعيفة من المصادر الإماميّة (٣٠ بالمائة أو ٧٣ حديثا)[٥٠٧] ومصادر زيديّة (١٤ بالمائة أو ٣٤ حديثا)[٥٠٨] نعثُر

---

(٥٠٦) كما هو الحال في الفصل الثّالث، يُعيّنُ الجدول ٤. ٢ لكلّ حديث كوفيّ رقماً بناءً على تاريخ وفاة الشّخصيّة القياديّة. وفي مثل هذا الرّسم، يُمثّل الرّقم الأدنى (مثال ٠٠١) حديثاً يذكرُ قائداً مُبكّرا (مثال النّبيّ). ليست الأحاديث الكوفيّة مرقّمةً بالتّعاقب لأنّها مأخوذة عن مجموعة هي الأوسع إجمالا مُتكوّنة من ٤٦٩ حديث. وحول المصادر الأصليّة لهذه النّصوص، انظر .www.najamhaider.com/originsoftheshia

(٥٠٧) يُمثّل هذا الرّقم ٧١ بالمائة من مجموع كلّيّ لـ١٠٤ حديث إماميّ.

(٥٠٨) يُمثّل هذا الرّقم ٨٥ بالمائة من العدد الإجمالي لـ٤٠ حديث حديث زيديّ.

عليها في مجموعات[٥٠٩]. سنتحدّث مُباشرة على هذا التباين العددي في التحليل البنائي الموالي.

يعكسُ الجدول ٤. ٢ اهتماماً سنّيًا مخصوصا بمنزلة القُنوت في صلاة الفجر (٦٢ بالمائة من مجموع الرّوايات السّنيّة) مع فرقٍ ملحوظ بين الأحاديث التي تؤيّدُ إدراجه (٣٦ بالمائة) وتلك التي ترفُض إدراجه (٢٧ بالمائة). لا يوجدُ أيّ سند افتراضيّ للُقنوت في صلوات ما بعد الظّهر (نعني الظّهر والعصر) وبعض الإحالات القليلة على القيام به أثناء صلاتي المغرب (٩ بالمائة) والعشاء (٢ بالمائة). وكانت الأحاديث الزّيديّة متّفقة حول تأييد قنوت الفجر (٥٣ بالمائة)، وتقدّمُ سنداً ملحوظاً للقيام به في صلاة المغرب (٢١ بالمائة). وكما هو حال الرّوايات السّنيّة، تبدو [الزّيديّة] رافضة للقُنوت في صلاتي الظّهر والعصر. وفي المُقابل، تؤكّدُ النّصوص الإماميّة على القُنوت في كُلّ الصّلوات من بينها (وبشكل فريدٍ) صلوات ما بعد الظّهر (٢٧ بالمائة). وليس الكثير منها ببساطة تأييداً عامّا للقُنوت، وإنّما هو تأكيدٌ مخصوص يذكرُ كلّ واحدة من الصّلوات الخمس باسمها.

وإجمالاً تبيّنُ نتائجُنا اهتماماً كوفيّا أساسيّاً بصلاتي الوتر والفجر. ففي حالة الوتر، سُنّ القُنوت من طرف كلّ المدارس الفقهيّة. أمّا قنوت

(٥٠٩) إنّ ذلك لَتقابُلٌ صارخٌ مع الأعداد المُتساوية بين أحاديث البسملة التي قدّمتها كلّ مجموعة طائفيّة في الفصل الثّالث. وعلى مثل هذا التّباين أن يأخذ بعين الاعتبار التطبيقيّة العامّة لاستنتاجاتنا. لكنّ أثره لا ينبغي أن يُبالغ فيه. فإذا ما كانت الأنماطُ في التحليل السّابق بديهيّة، فإنّنا بالتّالي نمتلكُ مجموعتين من المُعطيات الدّاعمة. كما نُلاحظُ أنّ اعتبار الفروقات الواسعة بين الأحاديث من حيثُ العدد/المقياس كما احتُفظ بها من قِبل كلّ جماعة طائفيّة، يعني أنّنا ننتظرُ تبايُناً في كلّ الحالات تقريباً. وهكذا كانت البسملة حالة استثنائيّة مُقارنة بالقاعدة العامّة.

الفجر فقد كان الأكثر إشكالاً إذ انقسمت الأحاديث السّنيّة بين مؤيّدين له (مثال الشّافعيّين والمالكيّين) وبين رافضين (مثال الحنفيّين). وتُنذر الأحاديث السّنيّة الزّيديّة علناً بوجود فريق ثالثٍ (سيتمثّل لاحقاً في الزيّديّة النّاصريّة ببحر قزوين) يسمحُ بالقُنوت خلال صلاتي المغرب والعشاء. وإنّ الأحاديث الإماميّة الكوفيّة لَفريدةٌ في سحب القُنوت على كلّ الصّلوات الخمس.

القادة الرّوحيّون

كما هو الحالُ في الفصل السّابق، تُركّزُ المقارنة الأولى على الشّخصيّات القياديّة المذكورة في الأحاديث التي احتفظت بها كلّ جماعة طائفيّة.

الجدول ٤. ٢

	السّنيّة					الزيديّة		الإماميّة			
	مؤيّدة			معارضة		كلّها مؤيّدة		كلّها مؤيّدة			
الفجر	٠٢٦	١٩٣	٢٦٥	٠١٢	٢١٨	٠١٨	٠٥٦	٢٣٤	٤٠٦	٣٨٧	٤١٣
	٠٣٤	٢٠٨	٢٦٦	١٤٦	٢١٩	٠٣٠	٢٥٧	٢٣٥	٣٦٠	٣٨٨	٤١٤
	٠٣٨	٢٠٩	٢٦٧	١٤٩	٢٢١	٠٣٦	٢٨٠	٢٥٩	٣٦٧	٣٨٩	٤١٨
	٠٣٧	٢١٢	٢٦٨	١٥١	٢٥٣	٠٣٩	٣٢٠	٣٤٩	٣٦٩	٣٩٣	٤١٩
	٠٤١	٢١٤	٢٧٩	١٧٨	٢٧٣	١٢٥	٣٤٥	٣٥٠	٣٧٠	٤٠٠	٤٢٠
	٠٤٢	٢٣٧	٢٨٨	١٨١	٢٧٦	٢٣٠	٣٤٦	٣٥٣	٣٧٧	٤٠٢	٤٣٢
	٠٤٤	٢٣٨	٢٨٩	١٨٢	٢٧٧	٢٣٢	٢٥٢	٣٥٨	٣٨٢	٤٠٥	
	٠٧٠	٢٣٩	٢٩٥	١٨٣	٢٧٨	٢٣٣	٤٠٩	٣٥٩	٣٨٦	٤٠٧	
	٠٨٢	٢٤٣	٣٠٥	١٨٤	٢٨٧	٢٥١	٤٤٥				
	١٦٤	٢٤٥	٣٠٨	١٨٥	٢٩١						
	١٧١	٢٤٦	٣٠٩	١٨٦	٢٩٢						

	١٧٢	٢٤٧	٣١٠	١٩٦	٢٩٣						
	١٧٣	٢٤٨	٣١٦	١٩٧	٢٩٤						
	١٧٩	٢٤٩	٣١٧	٢٠٦	٣٠٠						
	١٨٠	٢٥٢	٣٤٨	٢١١	٣١٩						
	١٩٢	٢٦٢	٣٧٥	٢١٥	٣٢٣						
				٢١٦	٣٢٦						
				٢١٧	٣٣١						
الظهر	٠٤٤			١٤٦		١٢٤		٢٥٩	٣٥٩	٣٧٧	٤٠٢
								٣٤٩	٣٦٠	٣٨٤	٤٠٥
								٣٥٠	٣٦٧	٣٨٨	٤١٣
								٣٥٣	٣٦٩	٣٩٣	٤١٤
								٣٥٨	٣٧٠	٤٠٠	٤١٨
العصر	٠٤٤			١٤٦				٢٥٩	٣٥٩	٣٧٧	٤٠٢
								٣٤٩	٣٦٠	٣٨٤	٤٠٥
								٣٥٠	٣٦٧	٣٨٨	٤١٣
								٣٥٣	٣٦٩	٣٩٣	٤١٤
								٣٥٨	٣٧٠	٤٠٠	٤١٨
المغرب	٠٣٧	٠٤٤		١٤٦		٠٣٦	٣٢٠	٢٢٦	٣٥٩	٣٨٢	٤٠٢
	٠٣٨	٢٣٦				٠٣٩	٣٤٦	٢٥٩	٣٦٠	٣٨٧	٤٠٥
	٠٤٠	٢٤١				٢٤٠	٣٥٢	٣٤٩	٣٦٧	٣٨٨	٤٠٧
	٠٤١	٢٤٢				٢٥١		٣٥٠	٣٦٩	٣٩٢	٤١٣
	٠٤٢	٢٤٥						٣٥٣	٣٧٠	٣٩٣	٤١٤
	٠٤٣	٣٤٨						٣٥٨	٣٧٧	٤٠٠	٤١٨
العشاء	٠٤٤			١٤٦		٣٤٦		٢٥٩	٣٦٠	٣٨٧	٤٠٥
	٣٤٨					٣٥٢		٣٤٩	٣٦٧	٣٨٨	٤٠٧
								٣٥٠	٣٦٩	٣٩٣	٤١٣
								٣٥٣	٣٧٠	٤٠٠	٤١٤
								٣٥٨	٣٧٧	٤٠٢	٤١٨

						٣٥٩	٣٨٢				
الوتر	٠٠٩	٢٤٥		١٤٦		٠١٨	٢٤٤	١٣١	٣٧٦	٤٠٠	٤١١
	٠١٠	٣٢٥				٠٣٠	٣٤٥	٣٤٩	٣٧٩	٤٠٥	٤١٦
	٠١١	٣٢٧				٢٣٠	٤٠٩	٣٥٠	٣٨٥	٤٠٧	٤١٧
	٠١٤	٣٢٨				٢٣٢		٣٥٨	٣٩٠	٤٠٨	٤٣٢
	أ٠٢٢	٣٢٩						٣٦٦	٣٩٨	٤١٠	
	٠٢٤	٣٣٠									
	أ٠٢٤	٢٢٠									
	٠٢٥										
غير مُحدّدة	٠٢٢	٢٠١	٣٠٢	٠١٣	١٣٨	٠٨١	٢٦٤	٠٤٦	٣٥١	٣٨١	٣٩٩
	٠٢٣	٢٣١	٣٠٣	٠١٥	١٦٢	١٢٣	٣٠٤	١٣٢	٣٥٥	٣٨٢	٤٠٣
	٠٢٩	٢٥٠	٣٠٦	٠١٦	١٦٦	١٤٥	٣٠٧	١٣٣	٣٥٧	٣٩١	٤٠٤
	١٥٨	٢٦٩	٣٢٤	أ٠٧٣	١٦٩	٢٢٧	٣٣٢	١٤٨	٣٦١	٣٩٤	٤١٢
	١٥٩	٢٧٠	٤٢٤	١٢١	٢٥٥	٢٥٤	٣٦٢	٣٤٣	٣٦٣	٣٩٥	٤١٥
	١٦٣	٢٧١	٤٢٢	١٣٥	٣٢٢	٢٦٠	٤٤٧	٣٤٤	٣٦٨	٣٩٦	٤٢١
	١٦٨	٢٧٢				٢٦٣		٣٤٧	٣٧٨	٣٩٧	٤٤٨
											٣٨٣*

في الجدول ٤. ٣، يُمثّل الرّقم بين قوسين (الذي يسبق كلّ اسم) العدد الجُملي لكلّ رواية تستدعي سُلطة قياديّة ما، وتُحتسبُ النّصوص التي تذكُر النّبيّ أو الخلفاء الأربعة الأوائل مرّتين[٥١٠]. لنتذكّر أنّنا

(*) تشيرُ إلى الحديث الإماميّ الوحيد الذي يرفضُ القُنوت. وحول مراجع مستوفاة عن كلّ حديث مرقّم، انظر www.najamhaider.com/originsoftheshia

(٥١٠) في المرّة الأولى بشأن قادتهم الأساسيّين (مثال أبي بكر) والمرّة الثّانية في علاقة برواتهم. وكما ناقشنا في الفصل الثّالث، حدث هذا الأمرُ لأنّ الأحاديث النّبويّة وأحاديث الخُلفاء تحتوي على تناقُضات ملحوظة تزولُ حينما يتّسع التحليلُ ليبلُغ=

مهتمّون على وجه الخُصوص بالدّليل على نشأة الهويّتين الإماميّة والزيديّة المُتميّزتين. وإلى هذا الحدّ، يُشير عددٌ واسعٌ من القادة المُشتركين بين الفِرق إلى درجة بعينها من التّداخل، بينما يفترضُ التّعويل على بعض القادة استقلالهم.

تُقدّمُ المُعطيات في الجدول ٤. ٣ ثلاثة استنتاجات أوّليّة. أوّلاً، لا يوجدُ تداخلٌ ملحوظ بين الأحاديث الإماميّة والسّنيّة. إذ تشتركُ الفئتان في أربعة قادة: النّبيّ، عليّ، عبدالله بن معقل (ت. ٨٠/٦٩٩) والباقر. تُختزلُ أهمّيّة النّبيّ في كونه مذكوراً من كلّ الفئات لأسباب بديهيّة. وعلى الرّغم من أنّ عليّاً هو أكثر إثارة للجدل، إلاّ أنّ منزلته تظلّ قائمة لدى كلّ الفئات حيثُ يُعتبر في هذه الدّراسة ١. شخصيّة أبويّة مُنتجة لكلّ من الإماميّين والزّيديّين. و٢. هو رابعُ «خليفة راشد» في نظر السّنيّين. وارتبطت أهمّيّة عبدالله بن معقل مُباشرة بعلي الذي نقل آراءه في عدد محدودٍ (٤) من الأحاديث. وهو لم يُذكر قطُّ على أنّه قائد على استحقاق. إنّ قيمة الباقر بوصفه قائداً مُشتركاً لَتَردُّ إلى التّباين العددي المُشطّ بين الفريقين. فهو مذكورٌ بنسبة ١ بالمائة (١٣٥/٢) في الأحاديث السّنيّة مُقارنة بـ٢٥ بالمئة (٧٣/١٨) في الأحاديث الإماميّة. وخُلاصة ذلك، إنّ التّقاطع بين الإماميّين والسّنيّين، رغم أنّه أعظم بقليل في حالة القُنوت منه في حالة البسملة، يظلّ محلّ نزاعٍ بشكل كبير.

=الرّواة الأوائل. ولنُلاحظ أنّه في بعض الأحاديث، احتُفظ بآراء الرّواة بقدر تمسّكهم بالقادة الرّوحيّين مثل النّبي وأبي بكر.

الجدول ٤. ٣. القادة المذكورون (القُنوت)

	السّنّية	الزّيديّة	الإماميّة
الفريدة	(٥). أبي بن كعب بن قيس (ت.٢٠/٦٤١) (٣). طارق بن أشيم (ت. ٢٠-٥٠/٦٤١-٧٠). (١١). عبدالله بن مسعود (٣٢/٦٥٢). (٢). أبو موسى الأشعري (٤٩/٦٦٩). (١). عبد الرّحمن بن أبزى (ت. نهاية القرن الأوّل/بداية القرن الثّامن) (١). عبدالله بن مغفل (ت. ٦٠/٦٨٠) (٢). الربيع بن خثيم (ت.٦٠/٦٨٠) (١). عبدالله بن سخبرة (ت.٦٠/٦٨٠). (٢). علقمة بن قيس بن عبدالله (ت. ٦٣/٦٨٢) (١). عطاء بن ياسر (ت. ٦٥/٦٨٥).	(١). عُمر بن علي بن أبي طالب (ت. ٦٧/ ٦٨٧) (١). عرفجة بن عبدالله (ت. ٧٠/٦٨٩) (١). عُروة بن الزّبير بن العوّام (ت. ٨٣/٧٠٢) (١). سعد (المُغيث) بن عمر (ت. ٨٥/٧٠٤) (١). سعيد بن المُسيّب (ت. ٩٤/ ٧١٣) (١). مُجاهد بن جابر (ت. ١٠٠-١٠٤/ ٧١٨-١٢٢) (١). زيد بن علي (ت. ١٢٢/٧٤٠) (١). إبراهيم بن محمد (ت. ١٦٢/٧٧٩) (١). قاسم بن إبراهيم الرّسي (ت. ٢٤٦/ ٨٦٠) (١). أحمد بن عيسى بن زيد (ت. ٢٤٨/٨٦٢)	(١). عبد الرّحمن بن سمرة (٥١/٦٧١) (١). صبّاح بن يحيى (ت. منتصف القرن الثّاني/ الثّامن) (١). علي الرّضا (ت. ٢٠٣/٨١٩) (١). علي الهادي (ت. ٢٥٤/٨٦٨

	(٣). عبدالله بن عُمر (ت. ٦٩٢/٧٣) (١). محمّد بن علي بن أبي طالب (ت. ٦٩٢/٧٣) (٣). عُبيد بن عُمير بن قتادة (ت. ٦٩٢/٧٣) (٦). الأسود بن يزيد بن قيس (ت. ٦٩٤/٧٥) (٢). عمر بن ميمون (ت. ٦٩٤/٧٥) (٢). طارق بن شهاب بن عبد شمس (ت. ٧٠٢/٨٣) (١). ماهان (أبو سالم الحنفي) (ت. ٨٣/ ٧٠٢) (١). عبد الرّحمن بن عبد (ت. ٧٠٥/٨٦) (١). عوف بن مالك بن نضلة (ت. ٧٠٨/٩٠) (٦). عبدالله بن حبيب (ت. ٧٢٣/١٠٥؟) (٢). عبد الرّحمن بن ملّة (ت. ٩٥-١٠٠/ ٧١٣-٨) (٢). زيد بن وهب (ت. ٧١٤/٩٦)		

	(١). عبد الرّحمن بن الأسود (ت. ١٠٠/ ٧١٨). (١). عامر بن واثلة بن عبدالله (ت. ١١٠/ ٧٢٨). (١). عامر بن عبدالله بن عُبيد (ت. ١٢٧/٧٤٥). (١). مُحمّد بن عبد الرّحمن (ت. ١٤٨/ ٧٦٥). (١). سُفيان الثّوري (ت. ١٦١/٧٧٨)		
المُشتركة	¥ (٣٢) محمّد (ت.١١/٦٣٢) ¥ (٢١) علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) ¥ محمّد الباقر (ت. ١١٧/٧٣٥)	¥ (٩) محمّد (ت.١١/٦٣٢) ¥ (١٤)علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) ¥ محمّد الباقر (ت. ١١٧/٧٣٥)	¥ (٥) محمّد (ت.١١/٦٣٢) ¥ (٥) علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) ¥ (١٨) محمّد الباقر (ت. ١١٧/٧٣٥)
	ZS (٥) أبو بكر (ت. ١٣/٦٣٥) ZS (٣١) عُمر بن الخطّاب (ت. ٢٣/ ٦٤٤) ZS (٣) عثمان بن عفّان (٣٥/٦٥٥)	ZS (١) أبو بكر (ت. ١٣/٦٣٥) ZS(١) عُمر بن الخطّاب (ت. ٢٣/٦٤٤) ZS (١) عثمان بن عفّان (٣٥/٦٥٥)	

	ZS (٨) الحسن بن علي بن أبي طالب (ت. ٤٩/٦٦٩) ZS (١٤) البراء بن عازب بن الحارث (ت. ٥٠/٦٧٠) ZS (١) حارث بن عبدالله بن جابر (ت. ٦٥/٦٨٥) ZS (٧) عبدالله بن عبّاس (ت. ٦٨/٦٨٨) ZS (٣) عبد الرّحمن بن معقل (ت. ٨٠/٦٩٩؟) ZS (٤) ابن أبي ليلى (ت. ٨٣/٧٠٢) ZS (١٢) إبراهيم النخعي (ت. ٩٦/٧١٤)	ZS (١) الحسن بن علي بن أبي طالب (ت. ٤٩/٦٦٩) ZS (٢) البراء بن عازب بن الحارث (ت. ٥٠/٦٧٠) ZS (٢) حارث بن عبدالله بن جابر (ت. ٦٥/٦٨٥) ZS (٢) عبدالله بن عبّاس (ت. ٦٨/٦٨٨) ZS (١) عبد الرّحمن بن معقل (ت. ٨٠/٦٩٩؟) ZS (٢) ابن أبي ليلى (ت. ٨٣/٧٠٢) ZS (١) إبراهيم النخعي (ت. ٩٦/٧١٤)	
	IS (٣) عبدالله بن معقل (ت. ٨٠/٦٩٩)	ZI جعفر (١) الصّادق (ت. ١٤٨/٧٦٥)	IS (١) عبدالله بن معقل (ت. ٨٠/٦٩٩) ZI جعفر الصّادق (٥١) (ت. ١٤٨/٧٦٥)

مُلاحظة: نُؤشّر على التّقاطُعات بين الثّلاثة برمز ¥. والتّقاطعات بين الزّيديّة والإماميّة من خلال رمز ZI. والتقاطعات بين السّنّة والزيديّة من خلال ZS. والتقاطعات بين السنّة والإماميّة من خلال IS. ويُمكن العودة إلى المعطيات الخامّ بالكامل في:
w ww.najamhaider.com/originsoftheshia

ثانياً، يوجدُ تداخلٌ جوهريٌّ بين الأحاديث السّنّيّة والأحاديث الإماميّة على امتداد القرن الأوّل/السّابع. إضافةً إلى النّبيّ والخلفاء الأربعة، يشتركُ الفريقان في ثمانية أشخاص قياديّين: الحسن بن علي، البراء بن عازب بن الحارث (ت. ٥٠/٦٧٠)، حارث بن عبدالله بن جابر (ت. ٦٥/٦٨٥)، عبدالله بن عبّاس، عبد الرّحمن بن معقل، ابن أبي ليلى (ت. ٨٣/٧٠٢)، سعيد بن جُبير وإبراهيم النخعي. وإنّ الشخصيّات الثّلاث الأخيرة، لهي ذات أهمّيّة ملحوظة وذلك لظُهورها المتواتر بعد مرحلة تشكّل الأعمال الفقهيّة السّنّيّة، سواءً بوصفها رواةً أو بوصفها فقهاءَ ذوي مصداقية. إنّ حُضورهم في الأحاديث الزّيديّة الأولى يُحيلُ إذن على تقاطُعٍ ملحوظٍ بين الزّيديّين الأوائل ودُعاة السّنّة من جهة أخرى. وسيوجدُ دعْمٌ لذلك في المراجع الزّيديّة عن عروة بن الزّبير (ت. ٨٣/٧٠٢)، سعيد بن المُسيّب (ت. ٩٣-٤/٧١٢-٣) ومُجاهد بن جابر. وعلى الرّغم من أنّ هؤلاء الرّجال لم يُوجدوا في الأحاديث السّنّيّة الكوفيّة عن القنوت، إلاّ أنّهم شخصيّات أساسيّة في فقه القضاء السّنّي ونادراً (إن لم يكن قطّ) ما ذُكروا لدى الإماميّين.

ثالثاً، تفكّكت العلاقة بني السّنّة والزيديّة مع بداية القرن الثّاني/الثّامن. وكما هو الحالُ بالنّسبة للبسملة، فإنّ تداخُلاً بين الفريقين لم يحدث بشكل ملحوظ بعد سنة ١٠٠/٧١٨، مع استثناء فريدٍ في ذلك مع الباقر[٥١١]. وفي هذه النّقطة بالذّات، بدأ الزّيديّون في التّعويل في الغالب وبشكل حصريّ على العلويين المدنيّين والكوفيّين. وبينما نجدُ

(٥١١) إنّ التّباين العددي في اعتماد الباقر بين الزيديّة والسّنّة هو كذلك أعظم من ذلك الذي نجده بين الإماميّة والسّنّة. ذُكر الباقر في ٣٢ بالمائة (١١/٣٤) من الأحاديث الزّيديّة مُقارنة بـ١ بالمائة (٢/١٣٥) في الأحاديث السّنّيّة.

من بينهم من هم موقّرون من قِبل الإماميّين (مثال الباقر والصّادق)، كان اعتمادهم في الأحاديث الزّيديّة مختلفا بشكل أساسيّ. وعلى وجه الخُصوص، هم مذكورون من بين عدد ضخم من العلويّين الزّيديّين الذين يُساوونهم سُلطة وتميّزاً مثل زيد بن علي، إبراهيم بن مُحمّد (ت. ١٦٢/٧٧٩)، القاسم بن إبراهيم، ومحمّد بن عيسى.

إجمالاً، تُصرّحُ المعطيات بوضوح باستقلال الإماميّة. لا تُظهر الأحاديث الإماميّة أيّ تداخُل جوهريّ مع الأحاديث السّنّيّة، وهي لا تتقاطعُ مع الزّيديّة إلاّ في عدد محدودٍ من العلويّين ذوي الأهمّيّة التاريخيّة. في المُقابل، تتراجعُ المُعطياتُ بشأن تأييد السرديّة القديمة للزيديّين. تحتفظُ الأحاديث الزّيديّة السّابقة للقرن الثّاني/الثّامن بشكل كبير بآراء القادة البتريّين (نعني بذلك الصّحابة والفقهاء غير العلويّين) مع قليلٍ من الدّلائل على الحُضور الجارودي (نعني العلويّين). وتتبدّل الوضعيّة نوعاً ما بشكل مأساويّ بين بداية القرن الثّاني/الثّامن ومُنتصفه، وذلك بزوال الشخصيّات غير العلويّة وتزايد التّعويل على فريقٍ من القادة العلويّين المُتميّزين.

سلاسل العنعنة

تهتمّ المُقارنة الثّانية الخاصّة بالأحاديث الكوفيّة بالرّواة المُشتركين والرّوابط المُشتركة. وكما هو الحالُ في الفصل الثّالث، نحنُ مهتمّون بدرجة ثقة كلّ طائفة في الأشخاص أنفسهم لنقل الأحاديث. إنّ الرّوابط المُشتركة هي بالأحرى أكثر دلالةً إذ هي تعرضُ لنا اتّفاقاً بشأن الانتماءات المدرسيّة والطّائفيّة الخاصّة بكلّ فردٍ. وذُكر الرّواةُ المُشتركون المفردون في الجدول ٤. ٤أ. والرّوابط المُشتركة ذُكرت بالتّفصيل في الجدول ٤.٤ب.

نستطيعُ أن نخلُص إلى استنتاجين من الجدولين ٤.٤أ و٤.٤ب. الأوّل، لا تُظهرُ الأحاديثُ الإماميّة أيّ تداخُل جوهريٍّ مع تلك التي تخصُّ الفرق الطّائفيّة الأخرى. إنّها لا تشتركُ إلاّ في راويين وحيدَيْن مع الزّيديّة اللّذيْن هُما، في غياب روابط مُشتركة، يظلاّن ذوي أهمّيّة هامشيّة إجمالاً في هذه الدّراسة. وقد يحدثُ أنّ بعض الرّواة غيّروا من إخلاصهم وولاءاتهم على امتداد مراحل حياتهم، لكنّ ذلك يكشفُ المزيد عن هؤلاء الأفراد أكثر ممّا هو الحالُ عن التّداخل بين الجماعات[٥١٢]. أمّا التّداخل السّنّي-الإمامي فهو أكثر صراحة، وذلك مع ثلاثة رواة مُشتركين ورابطين مُشتركين. وإنّ واحداً من هؤلاء الأشخاص المعزولين (نعني سُليمان بن مهران الأعمش) هُو كذلك مُشتركٌ مع الزّيديّة، وذلك يكشفُ (مرّة أخرى) على أنّ بعض الأشخاص تعدّوا الحُدود الفاصلة بين الهويّات الطّائفيّة المُتنافسة[٥١٣]. كان الرّاويان الآخران (أي حبيب بن قيس -ت. ١١٩ أو ٧٣٧/١٢٢ أو ٧٤٠، وجابر بن يزيد بن حارث -ت. ٢٢٨ أو ٧٤٦/١٣٢ أو ٧٥٠) بمعيّة الرّابطين المُشتركين على درجة من الالتباس في الحُدود بين الجماعتين. ولكنْ، علينا أن نأخُذ في الحُسبان أنّ التّقاطُع في الرّوابط المُشتركة محدودٌ فقط بـ٣ بالمائة من الرّوايات الإماميّة (٧٣/٢) والسّنّيّة (١٣٥/٤).

---

(٥١٢) حول المزيد عن فئة الرّواة هذه، انظر الفصل السّادس.

(٥١٣) يوجدُ إمكانٌ ثالثٌ يتمثّلُ في أنّهم كانوا ينتمون إلى مجموعة طائفيّة بعينها ولكنّهم عُدّوا محلّ ثقة كافية حتّى يُذكروا عند البعض الآخر. ونحنُ ننتظرُ بعض المؤشّرات على ذلك في القواميس البيوغرافيّة. لكنْ، في حالة الأعمش، لا يرفضُه رجال الأدب السّنّي قطعيًا بوصفه شيعيًا، ولا يصفُه رجال الأدب الشّيعيّ على أنّه سُنّيّ. ولمزيد المعلومات عن الأعمش، انظر الفصل السّادس.

الجدول ٤.١٤أ. الرّواة (القُنوت)

	الرّواة معزولون	الأحاديث
السنّي/ الزّيديّ	إبراهيم بن يزيد النخعي (ت. ٩٦/ ٧١٤)*	٦ سنّي (١٨١، ١٨٤، ١٩٦، ٢٠٦، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٠٣) ١ زيدي (٢٥١)
	مُجاهد بن جابر (ت. ١٠٠ أو ١٠٤/ ٧١٨ أو ٧٢٢).	١ سُنّي (٢٧٧) ١ زيدي (٣٣٢)
	عمْر بن مرّة (ت. ١١٦ أو ١١٨/ ٧٣٤ أو ٣١٦)*	١ سُنّي (٣١٩) ٢ زيدي (٠٣٦، ٠٣٩)
	زُبيد بن الحارث (ت. ١٢٢/ ٧٤٠)*	٣ سُنّيّ (٠٠٩، ٠١٠، ٠١١)
	عمْر بن عبدالله بن علي (عُبيد) (ت. ١٢٧/٧٤٥)*	١٢ سُنّي (٠٢٢، ٠٢٢أ، ٠٢٣، ٠٢٤، ٠٢٤أ، ٠٢٥، ٠٢٩، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٥٥، ٣٧٥) ٢ زيدي (٢٣٠، ٢٣٢)
	المُغيرة بن مقسم (ت. ١٣٢/ ٧٥٠)	١ سُنّي (٣٠٣) ١ زيدي (٢٥١)
	سُليمان بن مهران الأعمش (ت. ١٤٨/٧٦٥)*	٦ سنّي (١٥١، ١٨٣، ٢٠٦، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٣١) ١ زيدي (٢٤٠)
	شريك بن عبدالله (ت. ١٧٧/ ٧٩٣)	٦ سنّي (٠١٣، ٠٢٢أ، ٢٣٨، ٢٤٢، ٣٤٨، ٤٢٢) ٤ زيديّ (٠٨١، ٢٤٤، ٢٨٠، ٣٥٢)

	محمّد بن فُضيل بن غزوان (ت. ١٩٤-٨٠٩/٥-١٠)	٣ سُنّي (٢١٤، ٢٦٩، ٢٧٠) ١ زيديّ (٣٢٠)
	محمّد بن علاء بن كُريب (٢٤٧-٨٦١/٨-٢)	١ سُنّي (٣٠٧٣أ) ٢ زيديّ (٢٣٢، ٤٠٩)
زيدي/إمامي	سعيد بن المُسيّب بن حازم (ت. ٩٣-٧١٢/٤-٣)	١ زيدي (١٤٥) ١ إماميّ (٠٤٦)
	سُليمان بن مهران الأعمش (ت. ٧٦٥/١٤٨)	١ زيدي (٢٤٠) ١ إماميّ (٣٨٨)
سُنّي/إمامي	حبيب بن قيس (ابن أبي ثابت) (ت. ١١٩ أو ١٢٢/ ٧٣٧/٧٤٠)*	٢ سُنّيّ (٢٣٨، ٢٣٩) ٤ إماميّ (٢٣٤)
	جابر بن يزيد بن حارث (ت. ١٢٨ أو ١٣٢/ ٧٤٦ أو ٧٤٠)*	١ سُنّي (١٥١) ٢ إماميّ (٠٤٦)
	سُليمان بن مهران الأعمش (ت. ٧٦٥/١٤٨)	٧ سُنّيّ (١٥١، ١٨٣، ٢٠٦، ٢٤١، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٣١) ١ إماميّ (٣٨٨)

* أنظر كذلك الرّوابط المُشتركة في الجدول ٤.٤ب. وحول مراجع كاملة تُطابق كلّ حديث مُرقّم، أنظر www.najamhaider.com/originsoftheshia

الجدول ٤.٤ب. الرّوابط المُشتركة (القُنوت)

	الرّوابط المُشتركة	الأحاديث
سُنّي/زيدي #١	مُحمّد (ت. ١٠/٦٣٢)	٨ سنّي (٠٢٢، ٠٢٢أ، ٠٢٣، ٠٢٤، ٠٢٤أ، ٠٢٥، ٠٢٦، ٠٢٩) ١ زيديّ (٠٣٠)
	الحسن بن علي بن أبي طالب (ت. ٤٩/ ٦٦٩)	
# ٢	مُحمّد (ت. ١٠/٦٣٢)	١ سُنّي (٠٣٨) ١ زيديّ ٠٣٩
	براء بن عازب بن الحارث (ت. ٥٠/٦٧٠)	
	ابن أبي ليلى (ت. ٨٣/٧٠٢)	
	عمر بن مرّة (ت. ١١٦ أو ١١٨/٧٣٤ أو ٧٣٦)	
	شعبة بن حجّاج (١٦٠-٧٧٦)/ سُفيان بن سعيد (ت. ١٦١/٧٧٨)	
	عبد الرّحمن بن المهدي بن حسّان (ت.١٩٨/٨١٣)	
# ٣	مُحمّد (ت. ١٠/٦٣٢)	٤ سُنّي (٠٣٤، ٠٣٧، ٠٤٠) ٢ زيديّ (٠٣٦، ٠٣٩)
	البراء بن عازب بن الحارث (ت. ٥٠/٦٧٠)	
	ابن أبي ليلى (ت. ٨٣/٧٠٢)	
	عمر بن مرّة (ت. ١١٦ أو ١١٨/٧٣٤ أو ٧٣٦)	
	شعبة بن حجّاج (١٦٠/٧٧)	
# ٤	عمر بن مرّة (ت. ١١٦ أو ١١٨/٧٣٤ أو ٧٣٦)	١ سُنّي (٣٢٦) عين الحديثين الزّيديّين (٠٣٦، ٠٣٩) كما هو في الجدول ٤.٤أ
	شعبة بن حجّاج (١٦٠/٧٧٦)	

٥#	سُفيان بن سعيد (ت. ٧٧٨/١٦١)	١ سُنّي (٢٦٥) الحديث الزّيديّ نفسه (٠٣٩) في الجدول ٤.٤أ
	عبد الرّحمان بن المهدي بن حسّان (ت. ٨١٣/١٩٨)	
٦#	مُحمّد (ت. ٦٣٢/١٠)	٤ سُنّي (٠٣٧، ٠٤٠، ٠٤١، ٠٤٢) الحديث الزّيديّ نفسه (٠٣٩) في الجدول ٤.٤أ
	براء بن عازب بن الحارث (ت. ٦٧٠/٥٠)	
	ابن أبي ليلى (ت. ٧٠٢/٨٣)	
	عمر بن مرّة (ت. ١١٦ أو ٧٣٤/١١٨ أو ٧٣٦)	
	سُفيان بن سعيد (ت. ٧٧٨/١٦١)	
٧#	علي بن أبي طالب (ت. ٦٦١/٤٠)	١ سُنّي (٢٣١) ٢ زيديّ (٢٣٠، ٢٣٢)
	الحارث بن عبدالله بن جابر (ت. ٦٥/ ٦٨٥)	
	عمر بن عبدالله بن علي (عُبيد) (ت. ١٢٧/ ٧٤٥)	
٨#	علي بن أبي طالب (ت. ٦٦١/٤٠)	١ سُنّيّ (٢١٩) ١ زيديّ (٢٦٣)
	عرفجة بن عبدالله (ت. ٦٨٩/٧٠؟)	
	ميمون بن مهران (ت. ٧٢٨/١١٠)	
	شريك بن عبدالله (ت. ٧٩٣/١٧٧)	
٩#	عرفجة بن عبدالله (ت. ٦٨٩/٧٠؟)	١ سُنّيّ (٢١٨) الحديث الزّيديّ عينه (٢٦٣) كما هو في الجدول ٤.٤أ
	ميمون بن مهران (ت. ٧٢٨/١١٠)	
١٠#	علي بن أبي طالب (ت. ٦٦١/٤٠)	١ سُنّي (٢٤١) ١ زيديّ (٢٤٠)

	عبد الرّحمن بن معقل (ت. ٨٠/٦٩٩) غير مُسمّى سُليمان بن مهران الأعمش (ت. ١٤٨/ ٧٦٥)	
# ١١	علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) عبد الرّحمان بن معقل (ت. ٨٠/٦٩٩)	٢ سُنّيّ (٢٤٢، ٢٤٣) الحديث الزّيديّ عينه (٢٤٠) في الجدول ٤.٤أ
# ١٢	علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) إبراهيم النخعي (ت. ٩٦/٧١٤)	١ سُنّيّ (٢٥٠) ١ زيديّ (٢٥١)
# ١٣	علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) محمّد الباقر (١١٧/٧٣٥)	١ سُنّيّ (٢٥٠) ١ زيديّ (٢٥٦)
# ١٤	ابن أبي ليلى (ت. ٨٣/٧٠٢) زُبيد بن الحارث (ت. ١٢٢/٧٤٠) سُفيان بن سعيد (ت. ١٦١/٧٧٨)	١ سنّي (٣٠٥) ١ زيديّ (٣٠٤)
# ١٥	زُبيد بن الحارث (ت. ١٢٢/٧٤٠) سُفيان بن سعيد (ت. ١٦١/٧٧٨)	١ سُنّي (٠١١) الحديث الزّيديّ نفسه في الجدول ٤.٤أ
# ١٦	ابن أبي ليلى (ت. ٨٣/٧٠٢) زُبيد بن الحارث (ت. ١٢٢/٧٤٠) شريك بن عبدالله (ت. ١٧٧/٧٩٣)	١ سُنّي (٣٠٦) ١ زيديّ (٣٠٧)
# ١٧	إبراهيم النخعي (ت. ٩٦/٧١٤) المُغيرة بن مقسم (ت. ١٣٢/٧٥٠)	٣ سُنّي (٢٣٦، ٢٣٧، ٢٦٢) ١ زيدي (٢٥١)

زيدي/ إمامي	لا أحد	لا أحد
سُنّي/إمامي # ١	علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١)	٣ سُنّي (٢٣٦، ٢٣٧، ٢٦٢) ١ إماميّ (٢٣٥)
	عبدالله بن معقل (ت. ٨٠/٦٩٩؟)	
# ٢	عبد الرّحمان بن أسود بن يزيد (ت. ٩٨ أو ٧١٦/١٠٠ أو ٧١٨)	١ سُنّي (٢٥٢) ١ إمامي (٢٣٤)
	عمر بن خالد (أبو خالد) (ت. ٧٣٨/١٢٠)	
حول مراجع تُوافق كُلّ حديث مُرقّم، أنظر/www.najamhaider.com/originsoftheshia		

ثانياً، يُوجدُ تداخُلٌ ملحوظٌ بين السّنّة والزّيديّة تحدّد في سبعة عشر رابطا مُشتركا[٥١٤] منتشرة على امتداد ٢٣ بالمائة (١٣٦/٣١) من الأحاديث السّنّيّة و٣٨ بالمائة من الأحاديث الزّيديّة ونقلاً عن أحد عشر راويا امتدّ حُضورهم إلى حُدود بداية القرن الثّالث/التّاسع. وعلى خلاف ما هي عليه العلاقة الإماميّة/السّنّيّة، فإنّ الرّوابط المُشتركة الزّيديّة/السّنّيّة طويلةٌ، وهي عادة ما تنطلقُ من النّبيّ أو أحد الصّحابة الأوائل لتمتدّ إلى منتصف القرن الثّاني. مثال ذلك، إنّ الرّابط المُشترك # ٣ يروي لنا الموقف النّبوي من خلال خمسة رُواةٍ مُتتالين قبل أن يحدث انقسام يلي

(٥١٤) يتضمّنُ هذا الرّقم الرّوابط المُشتركة التي تتفرّع عن سلاسل واسعةٍ. وبعبارة أخرى، يُعدُّ الرّابط # ٤ رابطاً مُستقلاً على الرّغم من أنّه يتفرّعُ عن سلسلة واسعة (الرابط # ٣). وقد حدث ذلك باعتبار أنّ الرّابط الأدنى يظهرُ كذلك في مجموعة أحاديث مُختلفة.

شعبة بن الحجّاج الذي تُوفّي سنة ٧٧٦/١٦٠. ومن المُلاحظ أنّه لا توجدُ أيّ روابط مُشتركة استمرّت بعد ٨١٣/١٩٨، وأنّ ٨٨ بالمائة (١٧/١٥) تنتهي قبل ٧٧٦/١٦٠. أمّا بخُصوص الرّواة المفردين [المعزولين]، فإنّ ٧٠ بالمائة (١٠/٧) تردُ قبل ٧٦٦/١٤٨، وآخرُها ممثّلٌ من قبل محمّد بن العلاء بن كُريب الذي تُوفّي سنة ٨٦١/٢٤٧. وإجمالاً، التّقاطُع بين السّنّة والزّيديّة هو في الوقت نفسه جوهريّ وطويل المدى، وقد حوفظ عليه بشكل أفضل إلى حُدود مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن.

تُساندُ هذه النّتائج (كما هو الأمر في الحالة السّالفة) المفهوم الذي جسّمته الهويّة الفقهيّة الإماميّة المستقلّة مع ابتداء القرن الثّاني/الثّامن. يوجدُ تداخلٌ طفيفٌ مع السّنّة، لكنّ ذلك حكرٌ على عددٍ قليل من الرّواة المُشتركين ورابطيْن مُشتركيْن انتهيا سنة ٧٣٧/١١٩. في المُقابل، يوجدُ انفصالٌ صارخٌ بين الإماميّة والزّيديّة. وبشأن الرّوائيّة القديمة الخاصّة بالزّيديّة الأولى، كانت العناصر البتريّة (ذات المُيولات السّنّيّة) المُنتظرة حاضرةً في الأحاديث الزّيديّة، لكنّ التّأثيرات الجاروديّة (الإماميّة) غائبةٌ بشكل ملحوظ. تُوجدُ نسبةٌ كبيرة من مُدوّنة الأحاديث الزّيديّة التي لا يُمكنُ تمييزها افتراضيًا عن السّنّيّة خلال القرن الأوّل/السّابع. وقد تراجع هذا التّقاطع خلال منتصف القرن الثّاني واختُزل خلال مع مطلع القرن الثّالث/التّاسع في حُدود الاستعمال المُشترك لبعض الرّواة المعزولين. ويوجد عددٌ قليل من الرّوايات الزّيديّة الأولى يُمكنُ أن نسِمها بكونها جاروديّة بشكل مُتميّز مع بعض آراء علي المنقولة عبر سلاسل العنعنة ويشتركُ فيه السّنّة أيضاً. فإذا كانت الرّوائيّة القديمة صحيحة، فأين تكمن المُساهمة الجاروديّة؟

الأسلوب الرّوائي

تُركّزُ المُقارنة الأخيرة على الأسلوب الرّوائي المعتمد من قِبل جماعة طائفيّة للاحتفاظ بالأخبار. وكما كان الحالُ في المُقارنة الفارطة، نحنُ مهتمّون كذلك بـ١) شساعة التّداخل بين المجموعات الطّائفيّة و٢) النّقطة التي يزولُ فيها التّقاطُع مؤسّساً بذلك لنشأة هويّةٍ جماعيّة مُستقلّة.

قبل الذهاب إلى الجدول ٤. ٥، علينا أن نعترف بأنّ التّباين الواسع بين مُساهمات الطّوائف الثّلاث يجعلُ من المُقارنة العدديّة الصّريحة من خلال الأساليب الرّوائيّة أمراً إشكاليّاً إلى حدّ أقصى. وفي التحليل المُوالي تتناقصُ إمكانات التشويه والنتائج المموّهة (بسبب التّبايُن)، وذلك بفضل التّركيز على النّسب المئوية عوض الأعداد الخامّ. مثال ذلك، على الرّغم من وجود أحاديث سُنّيّة (٩) أكثر من الزّيديّة (٧) في إطار مقولة سؤال/جواب، فإنّ الاستعمال الزّيديّ لهذا الأسلوب ذو وزن معتبر (٢١ بالمائة من كامل الأحاديث الزّيديّة)، بينما كان الاستعمال السّنّيّ له (٧ بالمائة من العدد الإجمالي) هامشيّا.

تُؤيّدُ المُعطيات نتيجتين أساسيّتين. أوّلا يوجدُ تداخلٌ بين الإماميّة والزّيديّة، وهو ملحوظٌ بخاصّة في الرّوايات التي تذكُر القادة اللاّحقين. يُعوّل كلٌّ من الزيديّين (٢١ بالمائة) والإماميّين (٣٦ بالمائة) بشدّة على أسلوب السّؤال-و-الجواب ويُقلّصون من اعتماد الرّوايات القائمة على شهادة العيان (٩ بالمائة عند الزيديّين و٥ بالمائة عند الإماميّين). إنّ التّقنية الرّوائيّة الأكثر انتشاراً عند الجماعتين هي الرّوايات المُباشرة (٣٥ بالمائة عند الزّيديّة و٤٨ بالمائة عند الإماميّة) عن قادة روحيّين والأشكال الأدبيّة التي تحتفظُ بآرائهم. وبعبارة أخرى، ينقُل الإماميّون باستمرار آراء القادة ابتداء من النّبيّ وانتهاءً بالصّادق في ما تعلّق بأسلوب السّؤال-و-

الجواب. ولكنْ، في حالة الزّيديّين، تقعُ كلُّ شخصيّة قياديّة من القرن الثّاني/الثّامن داخل واحدٍ من الأسلوبين (سؤال/جواب والرّوايات المُباشرة) اللذين يشتركُ فيهما الزيديّون مع الإماميّين. هاتان التّقنيتان السرديتان هُما أقلّ تداوُلا في الأحاديث الزّيديّة التي تذكُر القادة الأوائل.

ثانياً: يُوجدُ تقاطُعٌ واضحٌ في البنية الرّوائيّة بين الأحاديث السّنّيّة والأحاديث الزيديّة الأولى. حيثُ تحتوي النّماذج التّمثيليّة على أغلب الرّوايات السّنّيّة (٥٤ بالمائة) وعدد واسع من الرّوايات الزّيديّة (٣٥ بالمائة). وبينما يعتمدُ السّنّيّون هذا الأسلوب في علاقة بعدد كبير واسع من الشّخصيّات، يقصرُ الزّيديّون استعماله على النّبيّ، الخلفاء الأربعة الأوائل والفقيه السّنّي الأوّل سعيد بن جُبير (الحديث ٣٢٠). وبعبارة أخرى، يحتفظُ الزّيديّون بآراء القادة الأوائل (القرن الأوّل/السّابع) داخل شكل روائيّ يشتركون فيه مع السّنّيّين (النماذج التمثيليّة)، بينما ينقُلون آراء القادة اللاحقين (نعني الباقر، القاسم بن إبراهيم وأحمد بن عيسى) في أشكالٍ سائدة في صُفوف الإماميّين.

الجدول ٤. ٥. الأسلوب الرّوائي (القنوت)

	السّنّية				الزّيديّة		الإماميّة			
سؤال/جواب	٢٥٥	٣٠٢	٣٤٨		٢٢٧	٣٦٢	١٣١	٣٦٧	٣٩٧	٤١٣
	٢٩٢	٣٠٥	٣٧٥		٢٥٤	٤٤٥	٣٤٧	٣٧٨	٣٩٩	٤١٧
	٢٩٣	٣٢٢	٤٢٢		٢٦٤	٤٤٧	٣٥١	٣٨٣	٤٠٣	٤١٨
					٣٤٥		٣٥٧	٣٨٤	٤٠٤	٤١٩
							٣٦٧	٣٨٧	٤٠٦	٤٢١
							٣٦٩	٣٩٢	٤١٢	٤٣٢
									٣٧٠	٣٩٥

شهادة	٠١٢	١٧٣	١٨٦	٢٧٢	١٢٥	٢٨٠	٢٣٤	٣٨٦		
العيان	١٣٨	١٧٨	١٩٣	٢٧٨	٢٦٣		٣٧٧	٣٨٩		
	١٦٢	١٧٩	٢٠١	٢٨٨						
	١٦٣	١٨٠	٢١٩	٢٨٩						
	١٦٤	١٨١	٢٣٨	٣٠٠						
	١٦٦	١٨٢	٢٤٣	٣١٩						
	١٧١	١٨٣								
	١٧٢	١٨٤								
شواهد	٠٢٢	٠٢٦	٢٩٥	٣٢٦	٠١٨	٣٠٤	١٣٢	٣٥٨	٤٢٠	٤٠٠
مُباشرة	٠٢٢أ	٠٧٣أ	٣٠٦	٣٢٧	٠٣٠	٣٠٧	١٣٣	٣٥٩	٣٨٥	٤٠٢
	٠٢٣	٢٥٠	٣٠٩	٣٢٩	٠٨١	٣٣٢	٢٥٩	٣٦٠	٣٨٨	٤٠٥
	٠٢٤	٢٦٢	٣٢٤	٣٣٠	٢٣٠	٣٤٦	٣٤٣	٣٦١	٣٩٠	٤٠٧
	٠٢٤أ	٢٧٦	٣٢٥	٤٢٤	٢٣٢	٣٥٢	٣٤٤	٣٦٣	٣٩١	٤٠٨
	٠٢٥	٢٩١			٢٦٠	٤٠٩	٣٤٩	٣٦٦	٣٩٣	٤١١
							٣٥٠	٣٧٩	٣٩٤	٤١٤
							٣٥٣	٣٨١	٣٩٦	٤١٥
							٣٥٥	٣٨٢	٣٩٨	
نماذج	٠٠٩	١٣٥	٢١٥	٢٥٣	٠٣٦	٢٤٠	١٤٨	٢٣٥		
تمثيلية	٠١٠	١٤٦	٢١٦	٢٦٥	٠٣٩	٢٤٤	٢٢٦			
	٠١١	١٤٩	٢١٧	٢٦٦	١٢٣	٢٥١				
	٠١٣	١٥١	٢١٨	٢٦٧	١٢٤	٢٥٦				
	٠١٤	١٥٨	٢٢٠	٢٦٨	١٤٥	٢٥٧				
	٠١٥	١٥٩	٢٢١	٢٦٩	٢٣٣	٣٢٠				
	٠١٦	١٦٨	٢٣١	٢٧٠						
	٠٢٩	١٦٩	٢٣٦	٢٧٣						
	٠٣٤	١٨٥	٢٣٧	٢٧٧						
	٠٣٧	١٩٢	٢٣٩	٢٧٩						

	٠٣٨	١٩٦	٢٤١	٢٨٧						
	٠٤٠	١٩٧	٢٤٢	٢٩٤						
	٠٤١	٢٠٦	٢٤٥	٣٠٨						
	٠٤٢	٢٠٨	٢٤٦	٣١٠						
	٠٤٣	٢٠٩	٢٤٧	٣١٦						
	٠٤٤	٢١١	٢٤٨	٣١٧						
	٠٧٠	٢١٢	٢٤٨	٣١٧						
	٠٨٢	٢١٤	٢٥٢	٣٣١						
	١٢١									
مراسلات مكتوبة	لا أحد				لا أحد				٤٤٨	
تفاسير	لا أحد				لا أحد				٠٤٦	٤١٠
									٣٦٨	٤١٦
الجملة	س/ج ٧٪ شهادة العيان ٢٢٪ مباشرة ١٦٪ نماذج تمثيليّة ٥٤ مكتوبة ٠٪ تفاسير ٠٪				س/ج ٢١٪ العيان ٩٪ مباشرة ٣٥٪ نماذج ٣٥٪ مكتوبة ٠٪ تفاسير ٠٪		س/ج ٣٦٪ العيان ٥٪ مباشرة ٤٨٪ نماذج ٣٥٪ مكتوبة ٠٪ تفاسير ٥٪			

حول المراجع المستوفاة عن كلّ حديث مُرقّم، أنظر :
www.najamhaider.com/originsoftheshia

إجمالاً، نجدُ أساساً متينا للإقرار باستقلاليّة الهويّة الإماميّة الجماعيّة مع مطلع القرن الثّاني/الثّامن بالكوفة وبعض الدّلائل القديمة الدّاعمة من الرّوائيّة الزّيديّة الأولى. يحيدُ الإماميّون بوُضوح عن السّنّيين بخُصوص جنس الرواية المُفضّل عندهم، لكنّهم يُظهرون تداخُلا مع الزّيديّين

بخُصوص القادة العلويّين من القرن الثّاني/الثّامن. وقد يُقيم ذلك تقاطُعاً جوهريّاً بين الزّيديّين والإماميّين، لكنْ في غياب أيّ دليلٍ آخر سيكونُ على الأرجح اختياراً أسلوبيّاً عُرف به التّصوير العلويّ الكوفيّ. تُقدّمُ المُعطياتُ كذلك تعويلاً زيديّا قويّاً على الأشكال السّنّية الكوفيّة الأساسيّة في القرن الأوّل/السّابع وبداية القرن الثّاني/الثّامن مشفوعة بتحرُّك نحو الأساليب الإماميّة بدلاً عن الخليط الأوّلي (المُنتظر) للعناصر البتريّة (التّوجّه السّنّي الكوفي الأوّلي) والجاروديّة (الإماميّة بالأساس). وكما كان الحال في المُقارنتين السّابقتين، تظهر الرّوايات الزّيديّة مؤسّسة في السّنّيّة الكوفيّة الأولى إلى حُدود النّقطة التي اكتسبت فيها في منتصف القرن الثّاني/الثّامن صفة شبيهة -لكنّها مُستقلّة- بتلك التي نجها عند الإماميّين.

خُلاصة

يُقدّمُ هذا الفصل ثاني العيّنات الدّراسيّة الثّلاث التي ترومُ فحص الرّوائيّات الطّائفيّة المُفصّلة في الفصل الأوّل، وذلك من خلال اعتماد منهجيّة مُقارنة طوّرناها في الفصل الثّاني. وتحديداً، يُركّزُ على إدماج القنوت وإقامته في الصّلوات اليوميّة. بدأ الفصلُ بمسْح شامل لستّ مدارس فقهيّة أساسيّة عمل على تمكين القارئ من معرفةٍ بتحليلٍ مُقارن ذي أبعادٍ ثلاثة لـ٢٤٢ حديثا كوفيّا يتعاطى مع القُنوت الذي ارتكز على شخصيّات قياديّة، على سلاسل العنعنة وعلى الأساليب السرديّة.

وقبل أن نبدأ في عيّنة دراسيّة ثالثة، لِنُقيّم نتائجنا التي بلغناها إلى حُدود هذه النّقطة. لنذكرْ مرّة أخرى أنّنا مهتمّون أوّلاً بالتّأكّد من الدّليل على ١) هويّة إماميّة مُستقلّة في مطلع القرن الثّاني/الثّامن و٢) نشأة الزّيديّة من خلال المزج بين البتريّة والجاروديّة حوالي سنة ١٢٢/٧٤٠.

تُقدّم العيّنتان الدّراسيّتان دليلاً على هويّة جماعة إماميّة متميّزة في مطلع القرن الثّاني/الثّامن من خلال احتفاظ المدرسة بآراء شخصيّات قياديّة فريدة في إسنادات متميّزةٍ وأساليب روائيّة. كما تُشيران إلى تناقُضات كامنة في الرّوائيّة القديمة عن أصول الزّيديّة. وبدلا من مزيج أصليّ بين الموادّ البتريّة والجاروديّة، يميلُ نحو الأخيرةِ خلال مُوفّى القَرن الثّاني/الثّامن والثّالث، تُشيرُ المُعطيات إلى أنّ الزّيديّة قد شهدت تحوّلا في نُقطة ما مع مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن. وتذكرُ الأحاديث الزّيديّة المبكّرة (التي تعودُ إلى مطلع القرن الثّاني/الثّامن) بعض القادة السّنّيّين الكوفيّين الأوائل في سلاسل العنعنة السّنّيّة الأولى، بينما تذكُر الرّوايات اللاّحقة (من مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن إلى موفّاه حصراً القادة العلويّين وذلك في أشكالٍ روائيّة مُتميّزة. يبدو التّأسيس الفقهيّ للزّيديّة تقريباً بتريّاً بالكامل (السّنّيّة الكوفيّة الأولى) من دون تلميح للتأثير الجاروديّ إلى حُدود مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن حينما بدأ البَتريّون -على الرّغم من الاحتفاظ بأحاديثهم- في الاندثار. ويُقدّمُ لنا ذلك تطوّراً تدريجيّا للحركة بدلاً من نشأة حركتين متزامنتين. والآن، نعودُ إلى العيّنة الدّراسيّة الأخيرة التي تتعلّق بخُصومة شهيرة حول الأكل في العالم الإسلامي الأوّل، ونعني بذلك جواز شُرب الكُحول.

الفصل الخامس
مشاكل الأشربة

الجدل الإسلامي حول التّحريم

اهتمّت العيّنتان الدّراسيّتان الأوليان أساساً بممارسة الشعائر. وتُمثّل البسملة والقُنوت فعليْن على المُصّلي أن يقوم بهما بطريقةٍ مخصوصة وفي نُقطة بعينها من الصّلاة اليوميّة. ولكنْ، إضافة إلى مُجرّد الحركات الجسديّة، على المُسلمين أن يُصلّوا في وضعيّة ذهنيّة متيقّظة وسليمة. وقع التّنصيص على أهمّيّة هذا الشّرط في سُورة النّساء: ٤٣ أين أمر الله المؤمنين «لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ»[٥١٥]. تبدو الآية منذ الوهلة الأولى بالأحرى غريبةً باعتبار أنّ واحدة من السّمات الأساسيّة للمُسلم التّقيّ في العالم المُعاصر هي الامتناع عن شرب الخمر. في الواقع، سيكون من الصّعب -إن لم نقل من المُستحيل- إيجاد مُسلمٍ واحدٍ مواظب على الطّقوس يقدرُ أن يؤكّد دينيّا

(٥١٥) النّساء: ٤٣ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً».

جواز شُرب الخمر. لكنّ أفق الفقه الوسيط يكشف لنا عن جدال مُبكّر محتدم حول هذا المُشكل الخاصّ بالمُسكرات امتدّ إلى حُدود القرن السّادس/الثّاني عشر وأُرسي في كتابات جُمّاع الفقهاء الحنفيّين الأوائل بالكوفة.

واتّباعاً لنهج الفصلين الثّالث والرّابع، ينقسمُ هذا الفصلُ إلى قسمين. يُقدّمُ الأوّلُ مسْحاً شاملا عن التّحريم في الإسلام ابتداءً بالجرد الخاصّ بشُرب الخمر في المرحلة ما قبل الحديثة واشتغالا على مسحٍ شامل للمدارس الفقهيّة السّتّة. ويُطبّقُ الثّاني المُقاربة المنهجيّة المُختصرة في الفصل الثّاني على الأحاديث الكوفيّة التي تطرحُ مُشكل شرعيّة الخمر. وتُناقش الخُلاصةُ الحدّ الذي تقفُ عنده هذه النّتائج مع السرديات الطّائفيّة في الفصل الأوّل ونُقارنُ النّتائج بتلك التي تسبقُها في العيّنتين الدّراسيّتين السّابقتين.

السّياق الفقهيّ

يتعلّق السّؤال الأساسيّ في المُجادلات الفقهيّة بما إذا كانت كلمة «خمر» في سورة المائدة ٩٠-٩١[٥١٦] تُحيلُ حصراً على الخمر المصنوع من عصير العنب غير المطبوخ، أو إذا كانت تنطبقُ بشكل واسعٍ على المُسكرات بأنواعها. وعلى الرّغم من أنّ أنصار الموقفين يذكرون أحاديثَ داعمة، يظل المُشكل معقّداً مع وجود فوارق طفيفة في الكلام بشكلٍ يُبدّلُ معاني الدّلائل النّصيّة بأشكالٍ عميقةٍ. وتتعلّق المشاكل التّابعة

(٥١٦) «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّما يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةَ وَالْبَغْضاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ».

لذلك بمجال واسعٍ يتراوح بين إنتاج الخلّ وشرعيّة بعض أواني المشروبات والتّخزين إلى حُدود المُعاقبة على استهلاك المشروبات المُحرّمة. وإنّ المواقف التي اتخذها الفُقهاء بشأن هذه المشاكل لَتتشكّل إلى حدّ بعيد بحسب تفضيلهم إمّا لتحريم «عام» أو «ضيّق»[٥١٧]. مثال ذلك، إذا عُدّت الجعة خمراً، فإنّها تخضعُ آليّاً إلى بعض الحُدود الفقهيّة (استناداً إلى سورة المائدة: ٩٠-٩١) من بينها الحظر الكُلّيّ لاستعمالها في الأطعمة المطبوخة أو في المُبادلات التّجاريّة بكلّ أصنافها. تقتضي المُعالجة الشّاملة لهذه المسائل مُجلّداً ضخما يتعدى حُدود النّظر الخاصّ بهذا العمل المُتواضع. وإذ نضعُ هذا الأمر في الحُسبان، سيقتصُر الفصلُ الحاليّ على الجدل الذي قام حول شرعيّة الخمر (السّؤال المخصوص للتّحريم). وكما هو الحالُ في العيّنات الدّراسيّة السّابقة، لا يتمثّل الهدف الفقهيّ من المسح الشّامل الآتي في أن يشمل كلّ شيءٍ. ولكنّهُ يهدفُ إلى تحسّس نوع الأدلّة المُقدّمة من طرف كلّ مدرسة فقهيّة وذلك بتفحّص عددٍ من الأعمال الفقهيّة المُمثّلة.

في زيارة للحانات الكوفيّة ما قبل الحديثة: تعريفاتٌ وتفسيراتٌ

قبل أن نبدأ في الاشتغال على الآداب الفقهيّة، قد يكون من الأفضل تحديد المُفردات الخاصّة ببعض المشروبات ونشرح طُرق إنتاجها في

(٥١٧) تُحيل عبارة «التّحريم العامّ» في هذا الفصل على الرّأي القائل إنّ كلّ المُسكرات هي مُحرّمة مهما كانت كمّيتها، مُقابل «التّحريم الضّيّق» الذي يقصرُ التّحريم على ١) المُسكرات التي تُشتقّ من العنب/التّمر و٢) الخمر المُستهلَك إلى حدّ السّكر. وغالباً ما يقترحُ أنصارُ الرأي الأخير تعريفاً للسُّكر.

العالم الإسلامي[٥١٨] ما قبل الحديث. ولأسبابٍ ستصير واضحة خلال هذا الفصل، كان الفقهاء مُهتمّين بخاصّة بالمشروبات المُشتقّة من العنب والتّمر. وأوّل هذه المفردات هو الخمْر الذي وقع تأويلُه بشكل ضيّق على أنّه الخمر المُشتقّ من عصير العنب الخامّ. وخلال المرحلة المُبكّرة، لم يكنْ ثمّة اتّفاقٌ فقهيٌّ عمّا إذا كانت هذه المُفردة تنطبقُ على بعض المشربات المُسكرة الأخرى -وتلك حقيقة دفعت نحو اختلاف ملحوظ بين الحنفيّين والمالكيّين/الشّافعيّين. المُفردة الثّانية هي **النّقيع** (السّكيب)، وله دوْر هامّ في المُجادلات الفقهيّة، وينتُج بواسطة تغطيس الثّمار الجافّة (وهي في الغالب من التّمر المجفّف والعنب المُجفّف) إلى أن يأخذ الماءُ طعم الغلال المعتمدة وحلاوتها. والمُفردة الثّالثة والأكثر إشكالاً والخاصّة بالعنب/التّمر هي **النّبيذ**، الموصوف في مُجمل الأحاديث[٥١٩] على أنّه شكل من النّقيع الذي تُركت فيه الغلال في قاع الكأس أو الإناء دون إزالتها بعد أن انتقل طعمها. ولكنْ، وُجدت

---

(٥١٨) حول مُناقشةٍ للمُشكل المطروح، انظر Hattox, Coffee, 50-2 وEL2, s.v. khamr (A.J. Wendinck). ونحنُ نضعُ في الحُسبان الأسماء المُعطاة لمختلف المشروبات المخصوصة بحسب الجهات. والمثال الجيّد على ذلك هو النّبيذ اللذي يُحيلُ بشكل جذريّ على مشروبات مُختلفةٍ بحسب المراحل والجهات. وقد عملتُ في النّقاش التّالي على إعطاء معنى للفوضى وذلك بتنظيم المشروبات بحسب استعمالاتها الشّائعة في المصادر الفقهيّة. وعلى الرّغم من وُجود حالات لا يلتقي فيها استعمالي لاسم ما بذلك الذي نجدُه عند الفقهاء، فإنّي أرى من المهمّ أن نُحافظ على مُعجميّة ثابتة حتّى يستطيع القارئ على الأقلّ أن يتأكّد من هويّة المشروب المعني بالأمر

(٥١٩) انظر مالك بن أنس، **المُوطّأ** (١٩٥١)، ٢: ٨٤٤-٨؛ النسائي، **السنن** (٢٠٠١)، ٥: ٥٠٥٧-٦٩ و٥: ١٢٥-٥٢٢٩؛ **صحيح البخاري**، ١١٠٢-٥٦٠٢؛ ابن ماجة، **سنن**، ٤: ٣٣٩٧-٧٧؛البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٢٠-١٧٤٢٠، ٨: ٥٢١-١٧٤٢١ و٨: ٥٢٧-١٧٤٣٦.

أحاديث أخرى وسّعت من مصادر النّبيذ من الثّمار الجافّة إلى الثّمار الطّازجة (مثال العنب)[٥٢٠] وحتّى العصير المطبوخ[٥٢١]. وناقش الفُقهاء كذلك عدداً واسعاً من العناصر المُسكرة المُشتقّة من مصادر أخرى غير العنب/التّمر، من بينها الشّعير/الزّوان (المزر[٥٢٢] والجعة[٥٢٣] والفقّع[٥٢٤])، العسل (البتع[٥٢٥])، القمح/الزّوان (الغُبيراء[٥٢٦]) والسّفرجل (ميبة[٥٢٧]) وحتّى الحليب (روبة[٥٢٨])[٥٢٩].

أمّا عن طرق الإنتاج، فقد كانت الكُتب الفقهيّة مُهتمّة بخاصّةٍ بطبخ العصير. وكان ذلك بعد تبيّن أنّ التخمّر يبدأ في قاع مشروبٍ ما حيثُ

(٥٢٠) انظر الكليني، **الكافي**، ٦: ٣٩٢-٣؛ ابن أبي شيبة، م.م.، ٥: ٧٥-٢٣٨٣٧ و٥: ٧٦-٢٣٨٤٠.

(٥٢١) انظرالشيباني، **كتاب الآثار** (١٩٩٨)، ١٨٤-٨٣٧.

(٥٢٢) انظر **صحيح مسلم**، ٣: ١٥٨٦-٧١ و٣: ١٥٨٧-٧٢؛ أبو داوود، **سنن**، ٣: ٣٢٨-٣٦٨٤؛ عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف في الحديث**، ٩: ١٣٣-١٧١٢ و١٧٣١٣.

(٥٢٣) انظر ابن أبي شيبة، **سنن**، ٥: ٦٩؛ ٨: ٥٠٨-١٧٣٧٠.

(٥٢٤) ذُكرت الإحالة على مصدر الشراب هذا لدى الشّريف المُرتضى، **الانتصار**، ١: ١٩٩ والطّوسي، **خلاف**، ٥: ٤٨٩-٩٠. انظر كذلك القلحي، **مُعجم**، ٣١٧ اللذي يعرّف الفقّع على أنّه مشروبٌ مصنوعٌ من الشّعير الذي اكتسب زبداً.

(٥٢٥) انظر ابن داوود، **سنن**، ٣: ٣٢٨-٣٦٨٢؛النسائي، **سنن** (١٩٩٨)،٥: ٧٧-٥٠٨٣؛ **صحيح البخاري**، ١١٠٠-٥٥٨٦.

(٥٢٦) انظرالبيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠٨-١٧٣٦٨؛ ابن داوود، **سنن**، ٣: ٣٢٨-٣٦٨٥؛ عبد الرزاق، **مصنف في الحديث**، ٩: ١٣٩-١٧٣٣٧.

(٥٢٧) انظر الكليني، م.م.، ٦: ٤٢٧-٣.

(٥٢٨) انظر ابن أبي شيبة، **سنن**، ٥: ٨٩-٢٣٩٨٢.

(٥٢٩) تحدّد أشكال الخلط بشكل معزولٍ وذلك لأنّها تتحرّك نحو التّخمّر السّريع على خلاف العصير الطّازج. وقد تحدّد ذلك بشكل مُعلن في عددٍ من المواضع مثل ابن إدريس، **السّرائر**، ٣: ١٢٩.

اللّبّ وبعض قطع الغلال مُجتمعة في مُركّب يُعرفُ بالعقار أو الدّرديّ. وحينما تبلُغُ الطّبقة السّفلى المستوى الأعلى، يفقدُ المشروب حلاوته ويُقال عنه إنّه صار «مُتكثفاً». فقد عجّل الطّبخُ المسار الطّبيعي وذلك بأن دفع بشكل مُبكّر [غير ناضج] الطّبقة السّفلى موضع الإشكال نحو الأعلى. تعامل الفُقهاء مع هذا التّعقيد، وذلك من خلال تعزيز مقياس إنتاجيّ يسمحُ بالحماية من إمكان التّخمّر. وتحديداً، ركّزوا على ١) ما إذا بدأ مشروبٌ ما في الغليان و٢) ما هي النّسبة المائويّة للكمّيّة الضّائعة أثناء الطّبخ. إن التّقسيم الموالي للمشروبات من بينها الباذق[٥٣٠] الذي ينتج عن طريق طبخ عصير العنب تحت حرارة دُنيا (حتّى تتسبّب في الغليان)، والتّلعة[٥٣١] التي تنتُجُ عن طبخ عصير العنب[٥٣٢] إلى أن ينخفض حجمه إلى ثُلث الكمّيّة الأصليّة. وفي مستوى أكثر عُموميّة، تُرجعُ كلّ المشروبات بغضّ النّظر عن مصدرها- إلى ثُلث حجمها الأصليّ وتُدعى **مُثلّثاً**[٥٣٣]، بينما تُسمّى تلك التي أرجعت إلى النّصف **مُنصّفاً**[٥٣٤].

الهدفُ من هذا القسم هو أن يكون دليلاً يُساعدُ القارئ على التنقّل في متاهة الأسماء المذكورة في كُتب الفقهاء عوضاً عن أن يكون دراسة نسقيّة للمشروبات ما قبل الحديثة. إنّ مسحاً شاملاً لهذا الموضوع

---

(٥٣٠) انظر عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، ٩: ١٣٦-١٧٣٢٦؛ البيهقي، **السنن**،٨: ٥١١-١٧٣٧٩.

(٥٣١) انظر الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ٢٥: ٢٨٦-٣١٩٢٢؛ *EL2,s.v. Khamr (A.J. Wensinck).*

(٥٣٢) إنّ التّمر الخاصّ بهذا المشروب هو ما يُدعى سكار.

(٥٣٣) انظر *EL2,s.v. Khamr (A.J. Wensinck*)؛ السّراخي، **المبسوط**، ٢٤: ١٥.

(٥٣٤) السّراخي، **المبسوط**،٢٤: ١٥؛ المرغيناني، **الهداية**، ٤: ١٥٣٠.

لَيفترضُ مُقارنةً للمشروبات في عددٍ كبير من الجهات والثّقافات التي جعلت حتّى قادة الفقه المسلمين الأوائل يعيشون التباساً. ذلك بيّنٌ في عددٍ من الاحاديث الهزليّة التي يُسألُ فيها البعضُ من قِبل بعض الشّخصيّات الفقهيّة القياديّة (من بينهم النّبيّ) كي يُفسّروا المسار الذي يُستحضرُ به شرابٌ غير مألوف قبل البتّ في إباحته(٥٣٥). تفترضُ المُناقشة التّالية تمكُّناً من معجميّة المشروبات وإعدادات مفصّلة في هذا القسم.

الحنفيّون

تتميّزُ المُعالجة الحنفيّة للمُسكرات بالتأكيد على أنّ النّهي القرآني على الخمر الموجود في سورة المائدة: ٩٠-٩١ مقصورٌ على مجال عصير العنب المتخمّر غير المطبوخ. وعلى الرّغم من أنّ الفقهاء الحنفيّين يعترفون بأنّ الخمر هو مُحرّمٌ مهما كانت كمّيّته، إلاّ أنّهم يرفضون سحب هذا التّحريم المُطلق والباتّ على بقيّة المُسكرات. عُورض هذا الموقف بشدّةٍ من طرف الخُصوم من مدارس الفقه (نعني بذلك المالكيّة والشّافعيّة) الّذين دافعوا على التّحريم العامّ استناداً إلى بُرهان القياس وعددٍ من الأحاديث المعروفة. ويُبرّر الحنفيّون موقفهم اعتماداً على أدلّة قائمة على الأصل الاشتقاقي والمنطق الصّارم وكذلك على سلسلة من الأحاديث المُضادّة. ولكنْ مع نهاية القرن السّادس/

---

(٥٣٥) يذكُر حديثٌ ما (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ٢٥: ٣٥٢-٣-٣٢١٧٠) على سبيل المثال شراباً يمنيّاً اسمه حثعة الذي يظلّ أصلُه مُلتبساً، بينما يصفُ حديثٌ آخر النّبيّ وهو يسأل فريقاً من الزّوّار لوصف الطّريقة التي يعتمدونها في إعداد المشروبات التي غالباً من يُحدّدها في البتع والمزر.

الثّالث عشر (ورُبّما قبل ذلك بكثير) تحوّل الموقف الحنفيّ المُهيمنُ بشكل مأساويّ على خلاف التّحريم العام الذي تبنّته المدرسة.

تُسندُ الصّياغة الأولى للموقف الحنفي إلى أبي حنيفة الذي يقصرُ التّحريم على الخمر المصنوع من عصير العنب غير المطبوخ ليسمح بذلك بكلّ المشروبات الأخرى شرط ألاّ تُستهلك إلى حدّ السّكر[٥٣٦]. ويذهبُ محمّد الشّيباني أبعد بقليلٍ، وذلك بتوسيع مجال تعريف الخمر حتّى يشمل المشروبات الكحوليّة المصنوعة من عصير العنب المطبوخ (نعني بذلك المُثلّث والمُنصّف)[٥٣٧]. لكنّ التفسير النّسقيّ والأكثر تفصيلا للموقف الحنفيّ المُبكّر موجودٌ في الأعمال الفقهيّة لأحمد بن محمّد الطّحاوي في **المُختصر**، يُحدّدُ الطّحاوي أربع مناطق عدم اتّفاق أساسيّة في صُفوف الحنفيّين، وتتضمّن ١) الدّليل على التخمّر في الشّراب المُشتقّ من العنب، ٢) أثر الطّبخ على الشّراب المُشتقّ من العنب، ٣) منزلة المُسكرات المعتمدة على الماء، و). تعريف السُّكر[٥٣٨].

يُركّزُ المُشكل الأوّل على ما إذا كان الغليان الطّبيعي دليلاً كافياً على التّخمّر (موقف أبي يوسف، ت. ١٩٢/٨٠٨)، أو إذا كان الزّبد كذلك ضرورياً (موقف أبي حنيفة والشّيباني). ويهتمّ الجدلُ الثّاني بما إذا كان طبخ عصير العنب يجعل منه جوهراً جديداً يُمكنُ بالتّالي أن يتخمّر لإنتاج مشروبٍ حلالٍ. وتُركّزُ الخُصومة الثّالثة على المشروبات المستمدّة من الماء. ويتّفقُ كلّ الفقهاء الحنفيّين (إلى هذا الحدّ) على أنّ مثل هذه

---

(٥٣٦) الشيباني، **الآثار** (١٩٩٨)، ١ : ١٨٢-٥.
(٥٣٧) م.ن.، ١ : ١٨٣. انظر كذلك م.ن.، ١ : ١٨٤-٨٣٦-٨٣٨.
(٥٣٨) الطّحاوي، **مُختصر**، ١: ٢٧٧-٨١.

المشروبات حلالٌ إذْ هي مُشتقّةٌ من مصادر أخرى غير العنب (مثال الحُبوب، العسل). ولكنْ، ماذا عن المشروبات المصنوعة بواسطة تخمير الماء مع إضافة طعْم العنب أو التّمر؟[٥٣٩] يُلاحظُ الطّحاوي أنّ أبا حنيفة وأبا يوسف ينصحان بتجنّب هذين المصدرين معاً. ثمّ ينسبُ موقفاً أشدّ صرامة للشّيباني مُعلناً فيه أنّه اعتبر مكروهاً «شُرب [أيّ مشروب] أيّ مُسكر بكمّيات وافرة»[٥٤٠]. أخيراً وعلى الرّغم من أنّ الحنفيّين يسمحون باستهلاك بعض المسكرات، إلاّ أنّهم يُعاقبون بشدّة من يشربون إلى حدّ السّكر[٥٤١]. ويقودُ ذلك إلى المُشكل الأكثر إزعاجاً في صُفوف الفقهاء الحنفيّين، ألا وهو تعريف السّكر. ويُقدّم أبو حنيفة والشّيباني تعريفاً يُعتبرُ فيه شخصٌ ما على أنّه سكرانٌ حينما لا يستطيع التّمييز بين الأرض والسّماء وبين الرّجل والمرأة، بينما يختارُ أبو يوسف التّلعثم البسيط في الكلام[٥٤٢].

---

(٥٣٩) ذلك أنّ التّمر (من حيثُ هو فاكهة جافّة) يُمكن أن يُستعمل فحسبُ لصُنع المشروبات المشتقّة من الماء، أمّا مُشكل المشروبات المُسكرة المرتبطة بالتّمر فإنّها تُحيلُ حصراً على النّقيع أو النّبيذ.

(٥٤٠) الطّحاوي، **المُختصر**، ١ : ٢٧٨. ولْنُلاحظ أنّ ذلك يذهب أبعد (بلْ هو يُناقضُ) من الرّأي الذي قدّمه الشّيباني في **كتاب الآثار**. على الرّغم من أنّ الطحاوي يُدمجُ شاهداً يقولُ فيه الشّيباني: «لستُ أنهى عن مثل هذا الشّراب»، فإنّ الطّريقة التي يُقدّمُ فيها الحنفيّون اللاّحقون الشّيباني على أنّه النّاطق الرّسميّ بالتّحريم العامّ تظلُّ وصفاً مُلغزاً ومُضلّلاً.

(٥٤١) علينا أن نُلاحظ أن الحنفيّين لم يسمحوا باستهلاك المُسكرات بغاية السُكر. وهُم بيّنوا أنّ المُسكرات الحلال تُستهلك فحسبُ مع الأطعمة ولا يُمكن أن تُستعمل حصراً بغاية التّرفيه أو التّسلية.

(٥٤٢) الطّحاوي، **المختصر**، ١ : ٢٧٨. وقع تأييد التّعريف الأخير من طرف أغلب الحنفيّين. إذ أنّ تطبيق العقاب الكامل قد تعلّق باستهلاك كمّيّة صغيرة من الخمر. لكنّ المعايير المعتمدة هاهُنا طُبّقت فحسبُ على المُسكرات المُشتقّة من الماء مثل النّبيذ والنّقيع.

يُواجه الطّحاوي في **شرح معاني الآثار** زخماً من الدّلائل النّصيّة المعتمدة في المُجادلات الفقهية ضدّ الحنفيّين مع تأويلات تبني فضاءً لمواقف المدرسة[٥٤٣]. وهو يبدأ بتعريف الخمر من خلال حديثٍ (غالباً ما يُحالُ عليه على أنه «حديث النّبتتين»). يُبيّنُ فيه النّبيُّ أنّ «الخمْرَ مُشتقٌّ من نبتتين: النّخلة والكرمة»[٥٤٤]. وفي مُحاولةٍ بيّنة لاختزال مجال الخمْر في العنب -وفي تقابُل صريحٍ مع معناه البسيط- يُقدّمُ الطّحاوي لمحة نحويّة على هذه الرّواية القائمة على سلسلة من الآيات القرآنيّة ذات البنية اللّغويّة الواحدة. ومثاله أنّه يذكُر سورة الأنعام: ١٣٠[٥٤٥] التي تحدّث فيها الله عن الرّسل الذين أرسلهم معشر الجنّ والإنس مُلاحظاً أنّ الله لم يبعث من الرّسل إلا من بين الإنس مُشيراً إلى أنّ الآية -على الرّغم من اندماج الفريقين- تُحيلُ بالخُصوص على الإنس. وهو يُطبّقُ المنطق نفسه على حديث «النّبتتين»، مُبيّناً أنّه من المعقول الدّفاع على أنّ النّبيّ -على الرّغم من ذكر الكرمة والنّخلة- كان يقصدُ ربط الأولى بالخمر[٥٤٦].

---

(٥٤٣) الطّحاوي، شرح، ٤: ٢١١-٢٢.

(٥٤٤) انظر **صحيح مسلم**، ٣: ١٥٧٣-١٣؛ النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٧٢-٥٠٦٤؛ عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف في الحديث**، ٩: ١٤٥-١٧٣٦٥؛ ابن داوود، **سنن**، ٣: ٣٢٧-٣٦٧٨.

(٥٤٥) الأنعام: ١٣٠ -«يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ».

(٥٤٦) الطّحاوي، **شرح**، ٤: ٢١٢. إنّ الالتباس المتعلّق بإمكان المُسكرات المُشتقّة من التّمر نابعٌ من التوتّر بين حديث «النّبتتين» وسورة النّحل: ٦٧ («ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون») يُبيّن الأوّل [الحديث] أنّ المُسكرات المُشتقّة من التّمر هي خمرٌ، بينما تبيّنُ الأخيرة [الآية] أنّ=

إضافة إلى هذا الجدل النّحويّ، يشدّدُ الطّحاوي على الالتباسات القائمة في الدّليل النّصّيّ المُعتمد ضدّ الحنفيّين. ففي حديث «النّبتتين» مثلاً، يُلاحظُ أنّهُ من المُستحيل البرهنة على تفوّق التّأويل التضمينيّ (الخمر مُشتقٌّ من النّبتتين) أو التأويل الإقصائي (الخمرُ مُشتقٌّ من الكرمة فحسب)[٥٤٧]. والنّتيجة في ذلك تأكيدٌ عامٌّ على كليهما. وهو يعتمدُ منطقاً شبيهاً حينما وقعت مُجابهته بالأحاديث التي توسّع من دائرة تعريف الخمر لتشمل كلّ المُسكرات المُنتجة من عددٍ من المصادر الأخرى غير العنب[٥٤٨] مثل الشعير والقمح والعسل (غالباً ما يُحالُ عليه على أنّه «حديث المصادر المُتعدّدة»)، أو بالأحرى [الأحاديث] التي تُعلنُ أنّ «كلّ المُسكرات حرامٌ» (يُحالُ عليها في الغالب باسم «حديث كلّ المُسكرات»)[٥٤٩]. كانت هذه الرّوايات مشفوعةً بثباتٍ بسلسلة من الأحاديث المُضادّة التي تصفُ النّبي[٥٥٠] وأهمّ الصّحابة ١)

=الله يصف التّمر من حيث هو سكرٌ (أي هو مُسكر كما هو واضح) على أنّهُ «رزقٌ صالحٌ». إنّ المُسكرات المُشتقّة من التّمر قد حُرّمت تدريجيّاً (من دون أن تُعدّ خمراً)، بينما أعلنت بعضُ المدارس الأخرى ببساطة منذ البداية أنّ سورة النّحل: ٦٧ قد نُسخت بسورة المائدة: ٩٠-٩١.

(٥٤٧) م.ن.، ٤: ٢١٢.

(٥٤٨) انظر النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٧٣-٥٠٦٨؛ أبو داوود، **سنن**، ٣: ٣٢٤-٣٦٦٩؛ *SB*, 1099-5581 و١١٠٠-٥٥٨٨؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠١-١٧٣٤٦.

(٥٤٩) توجدُ أنواعٌ كثيرةٌ لهذه الصّياغة البسيطة. انظر **وسائل الشيعة**، ٢٥: ٣٣٤-٣٢٠٥٤؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠٦-١٧٣٦٢؛ ابن أبي شيبة، **مصنف**، ٥: ٦٦-٢٣٧٤١؛ ابن ماجة، **سنن**، ٤: ٧٤-٣٣٨٩؛ **وصحيح مسلم**، ٣: ١٥٨٧-٧٣.

(٥٥٠) انظر البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٢٩-١٧٤٤٦؛ ابن أبي شيبة، **مصنف**، ٥: ٧٨-٢٣٨٦٧؛ و٥: ٨١-٢٣٨٨٩. وأنواعٌ أخرى وُجدت في النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ١١٤-٥١٩٣ وابن أبي شيبة، **مصنف**، ٥: ٧٩-٢٣٨٦٨.

وهُم يشربون كمّيّات ضئيلة من المُسكرات[٥٥١]، و٢) يُميّزون بين الخمر وباقي المُسكرات[٥٥٢] و٣) يُحرّمون السُّكر لا المُسكرات[٥٥٣]. ويُلاحظُ الطّحاوي أنّ السّبيل الوحيدة لحلّ هذه التّناقُضات هو تأويل كلمة «مُسكر» بمعنى «الكأس الأخيرة التي تقودُ مُباشرة إلى السُّكر» بدلا من الحديث ببساطة عن «المُسكر»[٥٥٤]. وعلى أقلّ تقدير، يرنو هذا الدّليل إلى البرهنة على الجدوى الفقهيّة من التّحريم الضّيّق القائم على مصادر غزيرة (وأحياناً مُتناقضة)[٥٥٥].

يخلُصُ الطّحاوي بتأكيد الأبعاد الأساسيّة للموقف الحنفيّ. فهو يُعلن عن اتفاقٍ فقهيّ حول الرّبط بين عصير العنب المُخمّر والخمر ويؤكّدُ على موقف النّفور الحنفيّ الشّديد إزاء النّقيع والنّبيذ الكُحوليّين، ولو كان ذلك من خلال تحديد العُقوبة (في هذه الحالات) في وضعيّات السّكر العلني[٥٥٦]. وبينما لا يضعُ الطّحاوي أيّة ثقةٍ في طبخ العصير،

---

(٥٥١) ذُكر عمرٌ أكثر من غيره من الصّحابة في هذا الشّأن. فهو يشربُ المُسكرات بعد إضافة بعض الماء (ابن أبي شيبة، **مصنف**، ٥: ٧٩-٢٣٨٧٧؛ أبو داوود، **سنن**، ٣: ٣٢٤-٣٦٦٩) وكذلك بعض النّبيذ غير المُكثّف (البيهقي، **السنن**، ٨: ٥١٩-١٧٤١٦) وقيل إنّ أنساً كذلك كان مُدمناً على النّبيذ غير المُكثّف (انظر ابن أبي شيبة، **مصنف**، ٥: ٩١-٢٣٩٩٨).

(٥٥٢) انظر الطّحاوي، **شرح**، ٤: ٢١٤.

(٥٥٣) م.ن.، ٤: ٢٢٠.

(٥٥٤) م.ن.، ٤: ٢١٩. سيُمكّن ذلك من حلّ أهمّ التّناقضات باعتبار أنّ الحديث يؤكّدُ على أنّ «كلّ المُسكرات حرامٌ». وإنّ الحديث الحنفيّ الذي يصفُ عُمراً (والنّبيّ) وهو يشربُ مُسكرات بإضافة الماء إليها ويُعاقب على السّكر، يصير ذا معنى، وذلك لأنّ التّحريم سيكونُ محصوراً في بعض حالات السّكر.

(٥٥٥) م.ن.، ٤: ٢١٢، ٢١٤.

(٥٥٦) م.ن.، ٤: ٢١٥.

يعترفُ بأنّ الموقف الحنفي السّائد (المنسوب إلى أبي حنيفة، أبي يوسف والشّيباني) يُعيّنُ منزلة خاصّة للمشروبات التي تُرجعُ إلى ثلث حجمها الأصلي خلال مسار طبخها[٥٥٧].

شهدت القُرون المُوالية تبدّلا تدريجيّا في صُلب الموقف الحنفيّ نحو تحريم عامٍّ وقع التّشريع له من خلال تغييرٍ في صورة الشّيباني. إذْ في كتاب **المبسوط**، يبني محمّد بن أحمد السّرخسي (ت. ٤٨٣/١٠٩٠-١) أدلّة اشتقاقيّة حذرة وبعض المُماثلات التي تُفضّلُ التّحريم الضّيّق[٥٥٨]. لكنْ، نُدركُ تحوّلاً طفيفاً بيّناً في إعلانه على أنّ كلّ المشروبات الكحوليّة من التّمر/العنب هي مُحرّمة، ومن بينها نجدُ النّقيع والنّبيذ[٥٥٩]. ويُبرّرُ السّرخسي التّحوّل القائم على ثلاثة آراء مُتنازعة ينسبُها إلى الشّيباني، نجدُ من بينها رأياً مؤيّداً للتّحريم التّامّ لهذا النّوع من المشروب[٥٦٠]. ويتقابلُ في ذلك مع موقف الطّحاوي من أنّ الشّيباني لم يُشجّع على مثل هذه المشروبات ولكنّه لم يُحرّمْها. وذهب المرغيناني (ت. ٥٩٣/١١٩٦-٧) بعد قرنٍ إلى أبعد من ذلك بأنْ أدان شُرب ١) المُسكرات المُشتقّة من العنب/التّمر بغضّ النّظر عن الأساس الذي اعتمدت عليه (الماء أو العصير) أو عن طريقة إعدادها (الطّبخ

(٥٥٧) م.ن.، ٤: ٢٢٢.

(٥٥٨) يتضمّن الفحص الواسع والتفصيليّ للخمر الذي قدّمه السّرخسي ١) كرونولوجيا تاريخيّة للآيات القرآنيّة الخاصّة بالتّحريم؛ ٢) عدداً من الأدلّة الفريدة التي تقومُ على المنطق والخطابة والأصل الاشتقاقي؛ ٣. مُناقشة حول طبيعة الأطعمة والأشربة (السّرخسي، **المبسوط**، ٢٤: ٢-٣٩). انظر كذلك القدوري، **مختصر**، ٢٠٤.

(٥٥٩) يتقابلُ في ذلك مع أبي حنيفة الذي اعتبر أنّ مثل هذه المشروبات حلالٌ ومع الطّحاوي الذي اعتبرها مكروهة.

(٥٦٠) السّرخسي، **المبسوط**، ٢٤: ١٥.

الذي يُرجعها إلى نصف كمّيتها الأصليّة) وكذلك ٢) المُسكرات المُنتجة من أيّ مصدرٍ آخر (الحُبوب، العسل، إلخ)[٥٦١]. ومن المُلاحظ أنّ هذه الآراء قد نُسبت مرّة أخرى إلى الشّيباني الذي هو بحسب المرغيناني وبشكل مُضادّ واضحٍ لكتاباته الخاصّة، قد اعتقد أنّ «كلّ المُسكرات» كانت مُحرّمة[٥٦٢].

لكنْ، حتّى في صُلب عمل المرغيناني، قاوم الحنفيّون توسيع تعريف الخمر خارج نطاق الخمر المُشتقّ من عصير العنب غير المطبوخ[٥٦٣] وواصلوا برهنتهم على تحليل بعض المشروبات المُسكرة[٥٦٤]. ما تزالُ لبناتُ الموقف الحنفيّ بشأن التّحريم العامّ ثابتةً، وهي متجذّرة في صُلب مجموعة جديدة من الآراء المُسندة إلى محمّد الشّيباني. وعلى الرّغم من التّطوّر العامّ في صُلب موقف المدرسة، إلا أنّ قُدرته على الثّبات ضدّ الآراء المُتداخلة لكلّ مدرسة فقهيّة أساسيّة أخرى من السّنّة والشّيعة لأكثر من خمسمائة سنة، هي أمرٌ لافتٌ للنّظر[٥٦٥].

---

(٥٦١) المرغيناني، **الهداية**، ٤ : ١٥٢٧-٣٢.

(٥٦٢) م.ن.، ٤ : ١٥٣١.

(٥٦٣) بعبارة عمليّة، يعني هذا الأمر أنّ شخصاً ما يُعاقب فحسب على تناول [المُسكرات] المُشتقّة من مصادر غير العنب إلى حدّ السّكر. وفي المقابل، إنّ استهلاك ولو قطرة واحدة من الخمر ينجرُّ عنه عقابٌ قرآنيّ.

(٥٦٤) بناءً على الاعتقاد المُتمثّل في أنّ الخمر يُجبرُ فرداً ما على الشّرب بإفراط، يُلاحظُ المرغيناني أنّ المُثلّث هو كذلك قويّ [مُسكرٌ] إذ هو يُوفّرُ لذّة صغيرةً، وهو أقربُ إلى الطّعام منهُ إلى الشّراب، ولكنّهم اعتبروه محلّلا رغم قدرته على الإسكار. (المرغيناني، **الهداية**، ٤ : ١٥٣٣).

(٥٦٥) الولوليّة (ت. ٥٤٠/١١٤٥) (**الفتاوى**، ٥ : ٥٠٢-٦) يتبنّى الدّليل الأساسيّ عينه الذي للمرغيناني، ليسمح بذلك باستهلاك المشروب الكُحولي المُثلّث ويصفُ الشّيباني=

المالكيّون

يؤيّدُ الفقهاء المالكيّون التّحريم العامّ، وذلك من خلال تطبيق برهان القياس على سورة المائدة: ٩٠-٩١. وهُم على وجه الخُصوص يعيّنون ما يستطيعُ الخمرُ أن يفعله من عداوة بين المُسلمين ويمنعُ النّاس عن ذكر الله، وتلك هي العلّة الإجرائيّة في تحريم القرآن لهُ، وهُم يعضدون هذا المنظور بدليلٍ اشتقاقيّ ونصّيّ. ومُقابل الحنفيّين الذين بنوا تصوّراً نوعيًا للمشروبات بناءً على المصدر والإعداد، يُصنّف المالكيّون المشروبات على أنّها إمّا حلالٌ (غير مُسكرة) أو حرامٌ (مُسكرة). ويتقابلُ الخطاب الفقهيّ النّاتجُ عن ذلك بحدّة مع الحنفيّين في الأسلوب وفي الجوهر.

يوجدُ نموذج تمثيليّ للأبحاث المالكيّة حول المُسكرات لدى ابن أبي زيد في **كتاب النّوادر والزّيادات**(٥٦٦). إذْ بعد الرّبط بين الحلقات

=على أنّه ضدّ كلّ المُسكرات. ويتبعُ الكساني (ت. ١١٩١/٥٨٧) (**البدائع**، ٦: ٢٩٤٤-٦) كذلك المرغيناني في اعتبار المُثلّث حلالاً (طالما أنّه لا يُستهلكُ إلى حدّ السّكر) ويؤوّل «المُسكر» على أنّه «الكأس الأخيرة التي تُستهلكُ إلى حدّ السّكر». وعلى الرّغم من أنّي لم أقم بمسح شامل مستوفى لكلّ الأعمال الفقهيّة الحنفيّة، فإنّ الفقيه الحنفيّ الأوّل (الذي عثرتُ عليه) المُدافع عن التّحريم الكامل للمُسكرات كان المحبوبي (ت. ١٣٤٦/٧٤٧) (**المُختصر**، ٢: ٢٢٤-٨) الذي يُؤكّدُ أنّ «قانون عصرنا يتّفق مع مذهب محمّد [الشّيباني]» من أنّ كلّ المُسكرات مُحرّمة (**مُختصر**، ٢: ٢٢٦). ومن المُرجح أنّ الفقهاء اختفوا خلف المواقف/المُمارسات الحنفيّة الشّعبيّة حول هذا المُشكل. وبعبارة أخرى، بينما ذهب أغلب الحنفيّين (غير الأتراك) نحو تحريم عامّ بشكل سابقٍ بكثير للقرن الخامس/الحادي عشر، من المُرجّح أنّ الفقهاء وجدوا أنفسهم مُجبرين على الدّفاع عن مواقف ابي حنيفة، القائد المؤسّس لمدرستهم، ضدّ هجومات خُصومهم.

(٥٦٦) ابن أبي زيد، **النّوادر**، ١٤: ٢٨٢-٩٥.

الأساسيّة للآيات القرآنيّة الخاصّة بالموضوع (البقرة: ٢١٩[٥٦٧]، النّساء: ٤٣، والمائدة: ٩٠-٩١)، يُحدّد ابن أبي زيد السُّكر على غير الخصائص الفيزيائيّة (من مثل اللّون، الطّعم، الرّائحة)، على أنّه علّةُ تحريم الخمر[٥٦٨]. وهو يعلنُ أنّ أيّ شرابٍ يُؤدّي إلى السّكر هو خمرٌ، وهو بالتالي مُحرّمٌ مهما كانت كمّيته[٥٦٩]. وعلى خلاف الحنفيّين، لا يُولي ابن أبي زيد أيّة أهمّيّة لطبخ العصير أو المشروبات المُشتقّة من الماء من دون الحقيقة المُتمثّلة في أنّه بمُجرّد أن يبدأ الطّبخ، فإنّه يستمرُّ إلى أن يُردّ المشروب إلى ثلث حجمه الأصلي[٥٧٠]. يكمن العاملُ الأساسيّ في تحديد المنزلة الفقهيّة لمشروبٍ ما في قوّته على الإسكار. وهكذا، يُحرّم عصر الغلال لأنّ ذلك يجعلُه يجمعُ بقايا معروفة بكونها سبب التخمّر السّريع[٥٧١]، بينما تُرمى حُثالة ما في الأشياء بسبب أنّ

---

(٥٦٧) تعدُّ هذه الآية بشكل عامّ الأية الأولى المُوحى بها حول موضوع الخمر. البقرة: ٢١٩ - «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ».

(٥٦٨) ابن أبي زيد، **النّوادر**، ١٤ : ٢٨٣.

(٥٦٩) م.ن.، ١٤ : ٢٨٣. يؤكّد ابن أبي زيد أيضاً على أنّ توسيع دائرة التّحريم من العنب إلى كلّ المصادر أمرٌ معضودٌ بسورة النّحل ٦٧ التي تعني أنّ الخمر/المُسكر (سكراً) يُمكن أن يُشتقّ من التّمر كما من العنب.

(٥٧٠) ابن أبي زيد، **النّوادر**، ١٤ : ٢٩٢. كما أعلنّا في القسم الأوّل من هذا الفصل، يتمثّل المُشكل هاهُنا في خلط الطّبقة السّفليّة بأعلاها بفضل الغليان الذي يُساهم في ابتداء التخمّر أو تسريعه. وقد اعتقد النّاس بعامّة أنّه حينما يُردُّ مشروبٌ ما إلى ثُلثي حجمه الأصلي، فهو (نظريّاً) لم يعدُ بعدُ مُسكراً. ويؤكّدُ سحنون على الحاجة إلى الطّبخ إلى هذه الدّرجة، ولكنّه يُضيفُ على ذلك أنّ التخمُّر المستمرّ يجعل من المشروب مُحرّماً. في المُقابل، شعُر الحنفيّون الأوائل أنّ المادّة المُخفّضة كانت مُختلفة بشكل أساسيّ عن عصير العنب غير المطبوخ وذلك حتّى لا يُدعى المنتوجُ المُشتقّ عن تخمّره المتتالي خمراً (سحنون، **المدوّنة**، ٦ : ٢٤٦٠-١).

(٥٧١) ابن أبي زيد، **النّوادر**، ١٤ : ٢٩٣.

التّخمّر يبدأ من قاع إناء الشّراب(٥٧٢). أمّا عن دليل التّخمّر، فإنّ ابن أبي زيد يرفضُ التّجارب القائمة على التزبيد أو التفوير لأنّ بعض المشروبات غير المُسكرة تُظهر هاتين الخاصّيّتين(٥٧٣). إنّ الدّليل الفيزيائيّ الوحيد عل التخمّر هو «تكثيف» المشروب، وهو عادة ما يكون مصحوباً بإتلاف حلاوته(٥٧٤). ومرّة أخرى، ينسخُ أثر الشّيء كلّ الخصائص الأخرى في تحديد منزلته الفقهيّة.

إضافة إلى وضع الإطار العامّ للموقف المالكيّ يقدّم ابن أبي زيد رفضاً نسقيّاً للحنفيّين. فهو يصنّفُ الأدلّة التي تُفضّلُ التحريم الضّيّق إلى مجموعتين(٥٧٥):

---

(٥٧٢) م.ن.، ١٤: ٢٨٩.

(٥٧٣) م.ن.، ١٤: ٢٩٤.

(٥٧٤) م.ن.، ١٤: ٢٨٥. يؤيّد ابن أبي زيد هذه الآراء بخمسة أدلّة نصيّة: حديث «جميع المُسكرات» (انظر ابن ماجة، **سنن**، ٤: ٧٤-٣٣٩٠ و٤: ٧٥-٣٣٩١؛ النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٧٨-٥٠٨٧)، وحديثٌ يبيّنُ أنّ كلّ ما هو مُحرّمٌ بكمّيّات وافرةٍ مُحرّم بكميّات قليلة (انظر البيهقي، **السنن الكبرى**،٨: ٥١٤-١٧٣٩٤ و٨: ٥١٥-١٧٣٩٥؛ الترمذي، **سنن**،٣: ٤٤٢-١٨٦٥)، وحديث «المصادر المُتعدّدة» المُحوّر نسبة إلى عُمر يتضمّن تعريفاً علنيّا وواسعاً للخمر (انظر عبد الرزاق، **مصنف**، ٩: ١٤٤-١٧٣٦١؛ النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٧٣-٥٠٦٨، ١٠٩٩-٥٥٨١؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠١-١٧٣٤٦) وحديثٌ يعودُ فيه أبو موسى من اليمن ليسأل النّبيّ عمّا إذا كان البتع حلالاً فنال توبيخاً شديداً (مُختلف ما نجده في ابن أبي شيبة، **مصنف**، ٥: ٦٦-٢٣٧٣٨، النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٨٠-٥٠٩٤؛ **صحيح مسلم**،٣: ١٥٨٦-٧٠؛ البيهقي، **السنن**، ٨: ٥٠٦-١٧٣٦٢) وحديث عن التّحريم الأصليّ رواه أنس بن مالك (مختلف ما نجده في **صحيح البخاري**، ١١٠٠-٥٥٨٣؛ **صحيح مسلم**، ٣: ١٥٧١-٥).

(٥٧٥) في ما يتلو، يُقدّمُ أبن أبي زيد سلسلة من الانتقادات المنطقيّة. قد تكون واحدة من الأسباب الثّاوية خلف ذلك هي الهوّة الشّاسعة التي تفصلُ بين الأحاديث التي يحتج=

١) الأدلّة التي تزعمُ أنّ العلّة الإجرائيّة للتحريم ليست هي شُرب المُسكرات وإنّما وضعيّة التّخمّر. ونتيجة هذا الموقف هو أنّ الكأس الأخيرة من المُسكر التي تقودُ إلى السّكر هي مُحرّمة[٥٧٦].

٢) الأدلّة التي تُقيمُ مُماثلة بين المُسكرات والأدوية أو الأطعمة. فهي حلالٌ ونافعةٌ في كمّيّات قليلة ولكنّها تؤدّي إلى مشاكل حينما تُستهلكُ بكميّات وافرة[٥٧٧].

في الردّ على [الدّليل] الأوّل، يعترفُ ابن أبي زيد استناداً إلى المائدة: ٩٠-٩١ أنّ سبب التّحريم هو السّكر الذي يُبعد الشّخص عن الصّلاة وعن ذكر الله ويزرعُ بذور الكراهيّة بين المُسلمين[٥٧٨]. ولكنّه لا يُوافقُ على الاستنتاج الذي ينتهي إليه الحنفيّون من هذه العبارة. ويُقدّم على وجه الخُصوص ثلاثة أسبابٍ لرفض الموقف القائل إنّ التّحريم محدودٌ بالكأس الأخيرة التي تُشربُ وتُنتجُ مُباشرة حالة سُكر. وهو يُلاحظُ أوّلاً أنّ المُسكرات تدفعُ بطبيعتها الأفراد على أن يشربوا كميّات

=بها الحنفيّون وتلك التي ذكرتها المدارس الفقهيّة الأخرى التي جعلت من الجدل النصّيّ أمراً صعباً. وعلى الرّغم من أنّ الجانبين يُقدّمان عدداً شبيهاً من الأدلّة النّصّيّة مع وُجود بعض الاختلافات، فإنّ تغييراً طفيفاً في المضمون (السّكر مُقابل المُسكر) قد كانت له نتائج فقهيّة عميقة. إنّ الأمر المُحبط في هذه الاختلافات بيّنٌ في استعمال ابن أبي زيد لعبارة حيثُ يتنبّأ النّبيُّ عن نشأة جماعة من المُسلمين تعملُ على تحليل المُسكرات وذلك بتغيير أسمائها. حول أمثلة عن ذلك، انظر ابن أبي شيبة، **مصنف**، ٥: ٦٨-٢٣٧٥٩ و٥: ٧٠-٢٣٧٧٦؛ ابن ماجة، **سنن**، ٤: ٧٢-٣٣٨٤ و٣٣٨٥؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥١٢-١٧٣٨٢.

(٥٧٦) ابن أبي زيد، **النّوادر**، ١٤: ٢٨٥.

(٥٧٧) م.ن.، ١٤: ٢٨٤.

(٥٧٨) م.ن.، ١٤: ٢٨٥.

كبيرة حتّى أنّهم يبلغون على اختلافهم مرحلة السّكر[٥٧٩]. وهكذا، تقتضي طبيعة المادّة التي نبحثُ فيها تحريماً كلّيا. ثانياً، يُبيّنُ أنّ التحريم الحنفي «للكأس الأخيرة» فحسب هو إشكاليّ نتيجة التباس لاحق به. فكيف يُمكن أن تكون لحظة السّكر مُحدّدة في أيّة درجة دقيقة؟ فإذا كانت الرّائحة مقياساً، فإنّ على السّكر أن يكون باطلاً بالكامل، لأنّه لا توجدُ علاقة نهائيّة بين الرّائحة والفرد السّكران. ذلك أنّ أيّ اختبارٍ فيزيائيّ هو بالطّبع- اعتباطيٌّ إذ تختلفُ النّتيجة من فردٍ إلى فردٍ[٥٨٠]. ثالثاً، يُبيّنُ أنّ أثر الكأس الأخيرة لا يُمكنُ أن يُحكم عليه في الفراغ. فالسّكر ناتجٌ عن تراكم آثار تناول عدد متسلسل من الكؤوس، تلعبُ كلّ واحدة دوراً متلائماً مع النّتيجة. فإذا كانت الكأس الأخيرة مُحرّمة، فإنّ كلّ كأسٍ هي بالتالي مُحرّمة بالدّرجة نفسها[٥٨١].

وفي عودته إلى الصّنف الثّاني من الأدلّة الحنفيّة، يُوافق ابن أبي زيد على أن الأدوية مُحلّلة بكمّيات صغيرة على الرّغم من كونها تُسبّب ضرراً بكمّيات كبيرة. لكنّ مُحاولة إقامة مُماثلة بين الأدوية والمُسكرات فيها عُيوبٌ لأسباب ثلاثة. أوّلا، في حين تُتناوَل الأدوية من دون إرادة بغاية المُحافظة على الحياة، تُستهلكُ المُسكرات في إطار نزوة، وبرغبة مُعلنة على الأقلّ- بغاية بلوغ مرحلة السّكر. إضافة إلى ذلك، لا ينالُ الفردُ السّكران أيّة منفعة صحّيّة في تبدّل حالته، ولكنّه على الأرجح يتجاهل مرضه بالكامل. يأخذُ هذا الدّليل مادّة نبيلة (الدّواء) ويُشوّهها بنسبتها إلى شيءٍ نجسٍ (الكُحول)[٥٨٢]. ثانياً، تُجبر المُسكرات (خلافاً

---

(٥٧٩) م.ن.، ١٤ : ٢٨٥.

(٥٨٠) م.ن.، ١٤ : ٢٨٧.

(٥٨١) م.ن.، ١٤ : ٢٨٦.

(٥٨٢) م.ن.، ١٤ : ٢٨٤ و٢٨٦.

للأدوية) الفرد على أن يشرب أكثر وذلك بأن تُصيّره عاجزاً عن الحُكم وتُنقص من مُقاومته الدّاخليّة(٥٨٣). ثالثاً، يقتضي التوسيع المنطقي للمُماثلة أنّ النّاس الذين يتناولون الأدوية إلى حُدود التّأثير في إمكاناتهم الذّهنيّة يُعاقبون نتيجة السّكر. ولا أحد من الفقهاء المعروفين عندنا قد دافع على مثل هذا الأمر(٥٨٤).

تتبعُ المدرسة المالكيّة بالكامل ابن أبي زيد في ١) اهتمامها الأوّلي بصلاحيّة تحريم إدماجيّ عامّ لكلّ الموادّ المُسكرة و٢) في رفضها لأهمّيّة طُرق الإنتاج إلاّ إذا ما كانت تحمل بشكل مُباشر معدّلا من التّخمّر(٥٨٥) وبالتّالي تهدّدُ بتدنيس مشروبٍ مُحلّل(٥٨٦). وبعبارة عينيّة، يبني الفقهاء المالكيّون موقفهم على سورة المائدة: ٩٠-٩١ بالتّقاطُع مع الأدلّة القياسيّة واللّغويّة والحديث وذلك بغاية توسيع مجال كلمة «خمر» لتشمل أيّ شرابٍ له قوّة مُسكرة(٥٨٧). فهُم يُحدّدون «القُدرة على الإسكار» على أنّها علّة المائدة: ٩٠-٩١ التي من خلالها يُعمّمون

---

(٥٨٣) م.ن.، ١٤: ٢٨٦.

(٥٨٤) م.ن.، ١٤: ٢٨٦.

(٥٨٥) إنّ هذا الاهتمام بمعدّل التّخمّر لأمرٌ بيّنٌ في الرّفض الصّارم من قبل ابن أبي زيد للمشاكل التي هي خارج أفق هذه الدّراسة، من بينها الأخلاط (م.ن.، ١٤: ٢٨٨-٩)، والأجران (م.ن.، ١٤: ٢٩٠-١)، والحُثالة (م.ن.، ١٤: ٢٨٩، ٢٩١).

(٥٨٦) توجدُ آراء مالكيّة مُشابهة عند ١) مالك بن أنس في **المُوطّأ** (١٩٥١)، ٢: ٨٤٥-٧، من دون أيّ فرق جوهريّ بين النُّسخ المتنافسة من بينها تلك التي للشّيباني و٢) سحنون في **المُدوّنة**، ٦: ٢٤٥٩-٦١.

(٥٨٧) حول بحث مالكيّ في المُشكل يختلفُ بشكل طفيف، ونجدُه مُتجذّرا بشكل أساسيّ (وإن لم يكنْ بشكل حصريّ) في الأدلّة القرآنيّة، انظر ابن رُشد الجاد، **المُقدّمات**، ١: ٤٣٩-٤٢. وحول التزام حنفيّ لاحق بالموقف الحنفي، انظر ابن رشد الحفيد، **بدايات**، ٢: ٩١٢-١٧، ٩١٩-٢١.

التّحريم على كامل المشروبات الكُحوليّة[٥٨٨]. إن المقياس الأساسي في تحديد الوضعيّة الفقهيّة لمشروبٍ ما هي في قُدرته الكامنة على الإسكار، بغضّ النّظر عن مصدره (تمر/عنب أو حبوب/عسل) أو إعداده (مطبوخ وغير مطبوخ).

الشّافعيّون

لم يكن الفقهاء الشّافعيّون مهتمّين مثل المالكيّين بتحديد علّة المائدة: ٩٠-٩١ لأنّهم يؤمنون أنّ الأحاديث تُقدّمُ درجةً كافيةً من الأدلّة لتحريم كلّ المُسكرات. كما أنّهم لا يُقدّمون تصوّراً نوعيّا تفصيليّا للمشروبات لأنّ إقرارهم بالتّحريم العامّ يجعلُ من هذا البحث في غير محلّه. يُعارضُ الشّافعيّون الأدلّة الحنفيّة بأسلوبٍ لا يختلفُ افتراضيّا عن المالكيّين، وذلك في المدرستين المتزعّمتين من الموقف الحجازي إلى موقف الأنصار الكوفيّين (الواسع) للتّحريم الضّيّق.

في **الحاوي الكبير**، يُقدّم الماوردي مُناقشة شافعيّة من نوعها حول المُسكرات بأسلوبٍ حجاجيّ يُذكّرنا بالمالكيّة[٥٨٩]. فيبدأ بالتّأكيد على منزلة التّحريم الخاصّة بالخمر وذلك من خلال تفسيرٍ تفصيليّ لستّ آيات (البقرة: ٢١٩، النّساء: ٤٣، النّحل: ٦٧، المائدة: ٩٠-٩١

(٥٨٨) كما سيصيرُ بيّناً بشكل أكبر في القسم الموالي، يقلبُ الشّافعيّون هذا المسار وذلك باعتماد أدلّة نصّيّة لإقامة تحريمٍ عامٍّ سيقرنونه بالتالي بالخمر من خلال المائدة: ٩٠-٩١.

(٥٨٩) الماوردي، **الحاوي**، ١٣: ١٧٦-٤١٠. كما أعلنا سابقاً، يُمثّل **الحاوي** شرحاً لكتاب الموزاني **مُختصر** الذي يأخذُ في موضوع المُسكرات عن الشّافعي في **الأمّ** ويخلصُ إلى أنّ «كلّ مشروب كثيرُه مُسكرٌ فقليله حرام» (الموزاني، **مُختصر**، في الشّافعي، **مُختصر**، ٩: ٢٨٠).

والأعراف: ٣٣[٥٩٠])[٥٩١] ١) يُناقشُ الظّروف التاريخيّة لوحيها[٥٩٢] و٢) يُعوّل بشدّة على علاقة التّجاور[٥٩٣]. كان ذلك مشفوعاً بجردٍ للأحاديث المأخوذة بالأساس عن كتاب **الأمّ** للشّافعي[٥٩٤]. ولم يُشر إلى التّحريم العامّ إلى حُدود اللّحظة التي لخّص فيها الماوردي الاختلافات الفقهيّة بين فقهاء العراق (الكوفة والبصرة) وفقهاء الحجاز (مكّة والمدينة). فهو يُبيّنُ أن الأخيرين [فقهاء الحجاز] يقصرون تعريف الخمر على المشروبات الكُحوليّة المُشتقّة من عصير العنب غير

---

(٥٩٠) تلتقي البقرة: ٢١٩ بالأعراف: ٣٣. وحدث ذلك من خلال أنّ البقرة: ٢١٩ تضعُ الخمر من بين الإثم العظيم، وهو ما نجده أيضا في الأعراف: ٣٣ («قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ».) حيثُ يكونُ الإثم محرّماً علناً. انظر كذلك ابن رشد الجد، **المقدّمات**، ٤٤٠.

(٥٩١) الماوردي، **الحاوي**، ١٣: ٣٧٦-٨٥.

(٥٩٢) م.ن.، ١٣: ٣٧٧-٨.

(٥٩٣) إنّ هذه الأدلّة لمُتشابهة افتراضيّا في فحواها مع تلك التي قدّمها ابن رشد الجد (انظر الهامش ٧٦ من هذا الفصل وم.ن.، ١٣: ٣٧٨). يُشير الماوردي كذلك إلى المشاكل ذات الصّلة العرضيّة مع هذه العيّنة الدّراسيّة، مثل المائدة: ٩٣ («لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ») التي اعتُمدت خطأ من قبل أحد الصّحابة وهو قُدامة بن مظعون، وذلك بغاية السّماح للمُسلمين الأوائل بشرب الخمر. ووقع تأييدُ ذلك بواسطة اتفاق عامّ وشاسع إلى حدّ أنّ أيّ عدم موافقة اعتُبرت كُفراً (م.ن.، ١٣: ٣٨٤-٥). وحول المزيد عن هذه الرّواية الخاصّة بقُدامة بن مظعون، انظر الهامش ٩٧ و١٣٩ من هذا الفصل.

(٥٩٤) م.ن.، ١٣: ٣٨٣-٥. وعن الأحاديث انظر مالك بن أنس، **المُوطّأ** (١٩٥١)، ٢: ٨٤٥-٩؛ الترمذي، **سنن**، ٣: ٤٤١-١٨٦٣؛ و النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٧٥-٥٠٧٥. وعن البحث الشّافعيّ حول المُسكرات انظر الشّافعي، **الأمّ**، ٦: ٢٤٧-٥٣، الذي تحبّذ الأحاديث عن الأدلّة القرآنيّة في التّمسّك بالتّحريم العامّ.

المطبوخ، ويسمحُون باستهلاك المُسكرات المُشتقّة من غير العنب/التّمر[٥٩٥]. وفي المُقابل، يؤكّدُ الأوائل أنّ أيّ مشروب «يُسكرُ كثيرُه، يكون قليله حراماً»[٥٩٦].

ينقُدُ الماوردي العراقيّين وذلك لادّعاءين: ١) أنّ الخمر هو خاصٌّ بالعنب، و٢) أنّ مُفردة «مُسكر» في الحديث المرويّ عن النّبيّ تُحيلُ على «الكأس الأخيرة التي تُنتجُ مُباشرة حالة السّكر» عوضاً عن المُسكرات تلك. وبشأن الأوّل، يذكُر سلسلة من الأحاديث، من بينها واحد يقولُ فيه النّبيّ العبارة: «كلّ مُسكر خمر، وكلّ خمر حرام»[٥٩٧] وعددا من الاحاديث «متعدّدة المصادر»[٥٩٨]. وهو يرفضُ بشدّة الموقف المُتمثّل في أنّ هذه الأحاديث مُصطنعة[٥٩٩] ويذكُر (واحداً آخر) روايةً

---

(٥٩٥) م.ن.، ١٣: ٣٨٧.

(٥٩٦) م.ن.، ١٣: ٣٨٧.

(٥٩٧) م.ن.، ١٣: ٣٩١. وحول النّصوص الشّبيهة انظر ابن ماجة، **سنن**، ٤: ٧٤-٣٣٩٠؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠٩-١٧٣٧٤؛ **وصحيح مسلم**، ٣: ١٥٨٨-٧٥. وحول سلسلة العنعنة الدّقيقة انظر النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٧٤-٥٠٧٢؛ **وصحيح مسلم**، ٣: ١٥٨٧-٧٤.

(٥٩٨) م.ن.، ١٣: ٣٩٥. يذكُر واحدٌ من هذه الأحاديث النّبيّ (انظر النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٦٣-٥٠٣٦)، ولكنّ أغلبها تستندُ إلى الصّحابة من بينهم عُمر (انظر **صحيح البخاري**، ١٠٩٩-٥٥٨١)؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠١-١٧٣٤٦ وعبدالله بن عبّاس (انظر **صحيح البخاري**، ١١٠٢-٥٥٩٨؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥١١-١٧٣٧٨؛ النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٨٠-٥٠٩٦).

(٥٩٩) م.ن.، ١٣: ٣٩١. كمثالٍ على مثل هذا الموقف، يذكُر الماوردي إقرار يحيى بن معين المتمثّل في أنّ حديث «كلّ مُسكر خمر» كان واحداً من بين ثلاثة أكاذيب مُسندة إلى النّبيّ. ويلاحظُ الماوردي أنّ ابن حنبل قبل بصحّة هذا الحديث وسلّط الأضواء على نقله بواسطة رواة ثقاة.

يتوقّعُ فيها النّبيّ الوقت الذي يعملُ فيها النّاس على تبرير استهلاك الخمر عبر تغيير اسمه[٦٠٠].

يُقدّم الماوردي أربعة دلائل ضدّ المنظور القائل إنّ «المُسكر» يعني «الكأس الأخيرة التي تقودُ مُباشرة إلى حالة السّكر»[٦٠١]. أوّلا، يؤكّدُ أنّ السّكر هو صفة فيزيائيّة خاصّة بصنفٍ من العناصر في مقُابل الكمّيّة. ثانياً، يُشيرُ إلى الالتباس الفقهي المرتبط بالتّدرّج وتحديداً، إذا كانت الجُرعة الأولى والأخيرة من ذلك الشّراب المُسكر محرّمتين، فلماذا إذن يوجدُ فرقٌ بين الكأس الأولى والثّانية؟ إنّ قرارَ تأطير المشكل في عدد «الكؤوس» هُو قرارٌ اعتباطيّ. ثالثاً، يُلاحظُ الماوردي التّبايُن في درجات التّسامح بين مختلف النّاس، مُبيّناً أنّ أيّة كمّيّة من المسكرات هي قادرة على إسكار شخص ما. وأخيراً، يتبعُ ابن أبي زيد في ملاحظته أنّ السّكر ينتُجُ عن سلسلة من المشروبات بدلاً عن شرابٍ واحدٍ معزولٍ. ويخلُص الماوردي إلى أنّه لا يُمكن الدّفاع عن التحريم الضّيّق وذلك لاتفاق الفقهاء غير الحنفيّين والعدد الواسع للأدلّة النّصّيّة التي تميل إلى التّحريم[٦٠٢].

---

(٦٠٠) م.ن.، ١٣ : ٣٩٢. وحول الحديث، انظر أبو داوود، سنن، ٣: ٣٢٩-٣٦٨٨.

(٦٠١) حول الأدلّة المُوالية، انظر م.ن.، ١٣ : ٣٩٢-٣. إضافة إلى ذلك، يذكُر الماوردي سلسلة من الأحاديث التي تُبيّنُ ظاهريّا أنّ كلّ المُسكرات مُحرّمة في كلّ كمّياتها (انظر الدّارمي، سُنن (٢٠٠٠)، ٣: ١٣٣٣-٢١٤٤؛النسائي، سنن (٢٠٠١)، ٥: ٨١-٥٠٩٨).

(٦٠٢) إنصافاً للحنفيّين، علينا أن نتذكّر أنّ الماوردي لا يتدخّل في أدلّتهم المنطقيّة. وهو على وعيٍ بهذه الأدلّة لأنّه يُلخّصها في صُلب الأدلّة العراقيّة الخاصّة بالتّحريم الضيّق. وهو ينسبُ على وجه الخُصوص المواقف الثلاثة التالية إلى الحنفيّين: ١) بينما كان الخمرُ نادراً في المدينة، لأنّه ينبغي جلبه من سوريّة، كان النّبيذ شائعاً. وبما أنّ ذلك هو الحال، كان علينا انتظار أن يحدّد النّبيذ باسمه الخاصّ (في النّصّ القرآني) إذا ما كان=

على الرّغم من أنّ دحض الماوردي للموقف الحنفيّ يتضمّنُ أدلّة منطقيّة، إلاّ أنّ حُجّته الأساسيّة تقومُ على أساس نصّيّ صارمٍ. ركّز الفقهاء الشّافعيّون باستمرار على الأحاديث التي ربطت بين آراء النّبيّ والصّحابة والتي تتقابلُ مع الأدلّة المنطقيّة والتّفاسير القرآنيّة(٦٠٣). وخلال القرن السّادس/الثّاني عشر، وُجد تحوّلٌ مُتميّزٌ في لهجة خطاب الفقهاء الشّافعيّين، مُبيّنين أنّ المُشكل قد يكونُ فقد دلالاته الانقساميّة السّابقة. في كتاب **العزيز**(٦٠٤) (شرحٌ لكتاب **الوجيز** للغزالي) لعبد الكريم بن مُحمّد الرّافعيّ (ت. ٦٢٣/١٢٢٦)، اعتُبر أبو حنيفة على أنّه نصير التّحريم الضّيق مُقابل الأعمال السّابقة التي نسبت الموقف إمّا إلى

=مُحرّماً. والواقع أنّ الخمر كان مذكوراً ليكون دلالة على تحريم مخصوص وليس على تحريم عامّ. ٢) عادةً ما يُحرّمُ الله شيئاً ما من صنفٍ ما، بينما يسمحُ بالاستفادة من الشيء الآخر. وهكذا، نستطيع أن نُلاحظ أنّ القُطن مُحلّل للرّجال بينما حُرّم الحرير، لحم الجمل حلال ولكنّ لحم الخنزير حرام. وبالأسلوب عينه، حُلّل النّبيذ وحُرّم الخمر. ٣) تُوجدُ أشياء على الأرض تُعطينا أن نتذوّق السّماء. فهما لا يتماثلان ولكنّهما يتشابهان والمقصودُ منهما هو تعميق رغبتنا في الجنّة. وعد الله بالخمر في الجنّة، والشّيء الذي يتجاورُ معه في هذا العالم هو النّبيذ (الماوردي، **الحاوي**، ١٣ : ٣٩١).

(٦٠٣) في **المُهذّب** (٥ : ٤٥٤-٨)، يتعقّبُ أبو إسحاق الشّيرازي الرّأي الخاصّ بالمدرسة عن كثبٍ، والمُتمثّل في توسيع دائرة تعريف الخمر حتّى يتضمّن كلّ المُسكرات، وإنّ الحُجّة لمُبرّرة من خلال المائدة: ٩٠-٩١ وأربعة أحاديث من بينها حديث «كلّ المُسكرات» (انظر ابن ماجة، **سنن**، ٤ : ٧٤-٣٣٩٠)، وحديث «المصادر المُتعدّدة» (انظر أبو داوود، **سنن**، ٣: ٣٢٦-٣٦٧٧)، وحديثين مُختلفين: حديث «الواسع/الضيق» (انظر الدّارمي، **سُنن** (٢٠٠٠)، ٣: ١٣٣٣-٢١٤٤؛ النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٨١-٥٠٩٨؛ وابن أبي شيبة، **المصنف**، ٥: ٦٦-٢٣٧٤). ونجدُ مبحثا شبيها في **شرح** للبغوي، الذي اعتمد عدداً من الأحاديث لمهاجمة الموقف الحنفي (٦: ٥٣٢-٤٤).

(٦٠٤) الرّافعي، **العزيز**، ١١ : ٢٧٣-٦.

المدرسة الحنفيّة (بعامّة) أو إلى العراقيّين[٦٠٥]. علاوة على ذلك، حين يصفُ الرّافعي الحنفيّين الأوائل الذين ميّزوا بين المشروبات على أساس المصدر (العنب/التّمر مقابل أيّ شيء آخر) والإعداد (مطبوخ أو غير مطبوخ، عصير أو ماء) والخصائص الفيزيائيّة (الخلط والتّزبيد)، فإنّهم يفعلُون ذلك بحسب أسلوب تاريخيّ منفصلٍ[٦٠٦]. وفي الإخلال بالاتفاق الفقهي، يسمحُ مثالُ أبي حنيفة للرّافعي بحماية العلماء البارزين الأوائل (الحنفيّين العراقيّين بالأساس) الذين أيّدوا التّحريم الضّيّق من تهمة الكُفر[٦٠٧]. وأخيراً، لا يتحدّث الرّافعيّ عن الأدلّة المنطقيّة والنّصّيّة للأوائل من الشّافعيّين (مثال الماوردي) والمالكيّين (مثال ابن أبي زيد)، مُلمّحاً بذلك إلى تحوّل في صُلب المُشكل إلى موضوع استقرار الفقه.

يؤيّدُ كلٌّ من المالكيّين والشّافعيّين التّحريم العامّ، ولكنّهم يختلفون في المنهجيّة. إذْ يُركّزُ المالكيّون بالأساس على اعتبار السّكر علّة المائدة: ٩٠-٩١، بينما يذكُر الشّافعيّون أدلّة نصّيّة تؤيّدُ تأويلا واسعاً للتّحريم. وبدلا من التّطبيق الواسع للمبدأ القائل: «كلّ مُسكر حرام» والمعتمد من قِبل الفقهاء المالكيّين، كان الشّافعيّون مهتمّين بإيجاد النّصوص المُفردة لتبرير بعض الحالات الخاصّة من توسيع التّحريم. ولا أحد من هذين الفريقين بنى تصوّراً نوعيّا للمشروبات أو ناقش طبخ العصير. فإذا ما وُضع مبدأ التّحريم العامّ، تُصبح هذه المسائل غير مُجدية.

---

(٦٠٥) م.ن.، ١١: ٢٧٥.

(٦٠٦) م.ن.، ١١: ٢٧٥.

(٦٠٧) م.ن.، ١١: ٢٧٤-٥.

الحنابلة

كان الحنابلة أوّل المدارس الثلاث (بمعيّة الإماميّين والزّيديّين) الذين لا تبدو أعمالهم الفقهيّة مهتمّة بشكل صريح بالحنفيّين. فهم يؤكّدون على التّحريم العامّ بشكل واسع على أساس الأحاديث ويُخصّصون جهدهم الأكبر لمشاكل العقاب التي تقعُ خارج مجال هذه الدّراسة. ولا يُشيرُ الحنابلة أو حتّى يذكُرون أيّا من الأدلّة المنطقيّة واللّغويّة المُميّزة للأعمال الفقهيّة الحنفيّة والمالكيّة والشّافعيّة. تتّسم أبحاثهم الفقهيّة بالقراءة الحرفيّة للأدلّة النصّيّة، والتي تصلُ في بعض الحالات إلى أحكامٍ تقفُ ضدّ التّطبيق المنطقيّ لمبدأ «كلّ مُسكر حرام».

يحتفظُ كتاب **المُغني** لابن قُدامة بالعرض الأكثر شُمولا للموقف الحنبلي حول المُسكرات[٦٠٨]. وعلى خلاف بقيّة الأعمال الفقهيّة الحنبليّة[٦٠٩]، يُقدّم ابن قُدامة مسحاً شاملاً للمجال الفقهي الواسع، ويُقدّمُ دليلاً تفصيليّا ونسقيّا على التّحريم العامّ. وهو يبدأ بالتّأكيد على تحريم الخمر استناداً إلى المائدة: ٩٠-٩١، إلى سنّة النّبيّ[٦١٠]،

(٦٠٨) **المُغني**١، ١٢: ٤٩٣-٥١٧.

(٦٠٩) حول بحث حنبليّ مُبكّر في المُسكرات، انظر رُدود ابن حنبل في **المسائل** (١٩٩٩)، ١: ١٥٧، ٣٢٥ و**مسائل الإمام** (الرّياض، ٢٠٠٤)، ٢: ٣٧٩ و٣٨٢. وكتب ابن حنبل كذلك **كتاب الأشربة**، الذي يحتوي على ٢٤٢ حديثٍ تتعاطى مع المُسكرات والتي لا تقدّم أيّ شرح/مبحث فقهيّ. انظر الخرقي، **مُختصر**، ١٩٦ وأبو يعلى، **الجامع**، ٣٢١. كان الفقهاء الحنابلة الأوائل مهتمّين على وجه الخُصوص بتحديد اللحظة (نعني ثلاثة أيّام) التي يصيرُ فيها مشروبٌ ما (يُمكن له أن يتخمّر) مُحرّماً.

(٦١٠) **المغني** (١٩٨٦)، ١٢: ٤٩٣. يذكُر ابن قُدامة حديثين. الأوّل هو حديثٌ شائعٌ من نوع حديث «كلّ المُسكرات»، والذي يربط بشكل علنيٍّ المُسكرات بالخمر (ابن ماجة، سنن، ٤: ٧٤-٣٣٩٠؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠٩-١٧٣٧٤؛ **صحيح**=

والاتفاق بالإجماع[٦١١] حول اعتبار الموادّ التي يكونُ كثيرُها مُسكرا، تكون محرّمةً في القليل (يُحالُ عليه في الغالب على أنّه «حديث الكثير/القليل»[٦١٢]، وإلى عددٍ متنوِّعٍ من الآراء الخاصّة بالصّحابة وفقهاء الحجاز (من بينهم مالك والشّافعي) الذين يُحرّمون المُسكرات في كلّ كمّيّاتها. إنّ الاعتراض الوحيد على هذا الرّأي هو ما نُسب إلى أبي حنيفة (مقابل الحنفيّين) الذي سمح بُمثلّث العنب وبنقيع التّمر/العنب المطبوخ بشكل طفيف وكلّ المُسكرات المُشتقّة من مصادر أخرى غير العنب/التّمر بناءً على حديثٍ (موجود تقريباً في كلّ مبحث حنفيّ) أين أدان فيه النّبيّ بشكل واضح الخمر والسّكر النّاتج عن الأشربة

=مسلم، ٣: ١٥٨٨). والثّاني يؤكّد على أنّ الله يلعنُ الخمر والأفراد الذي يُساهمون في إنتاجه بأيّة كمّيّة كانت.

(٦١١) م.ن.، ١٢ : ٤٩٤. يُحدّدُ ابن قُدامة تحدّيين أمام التّحريم كانت المائدة: ٩٣ قد تنبّأت بهما (حول نصّ الآية انظر الهامش ٧٩ في هذا الفصل). الأوّل أدمج قُدامة بن مظعون الذي بيّن أنّ المائدة: ٩٣ أسّست تحليلاً للمُهاجرين (مثله هو) اللذين شاركوا في غزوة بدر كي يتناولوا الأكل والشّرب بحسب ما يختارون. وقد دعا عُمر أغلب سُكّان المدينة إلى رفض هذا الإعلان ولكنّه لم يتلقّ أجوبة مُقنعة. فعاد إذن إلى عبدالله بن عبّاس الذي أكّد أنّ المائدة: ٩٠ نسخت المائدة: ٩٣، وإلى علي الذي خصّص عقاباً مقداره ثمانين جلدةً. وفي رواية أخرى عن المواجهة، عاتب عُمر قُدامةَ كي يخاف الله ويجتنب ما حرّمه. ونجدُ تفاصيلَ أكثر عن هذه الرّواية في كتاب **أحكام** للهادي (انظر الهامش ١٣٩ من هذا الفصل). أمّا التّحدّي الثّاني فنتج عن لقاء يزيد بن أبي سُفيان بجماعة من السّوريّين اللذين شربوا الخمر علناً وبرّروا فعلهم ذلك بناءً على المائدة: ٩٣. كتب اليزيد إلى عمر ليُعلمه بالأمر وأرسل الجماعة إلى المدينة حتّى يتجنّب وقوع فتنة. فنظّم عُمر مجلساً للتّعاطي مع المُشكل في الوقت الذي أعلن فيه عليّ أنّ هؤلاء الرّجال أحلّوا ما لم يُحلّه الله. فلو أنّهم استمرّوا في قولهم إنّ الخمر حلالٌ، فلا بدّ إذن أن يموتوا. وإذا ما تابوا، فينبغي أن يُجلدوا ثمانين جلدة لنسبتهم إلى الله أمراً باطلاً.

(٦١٢) م.ن.، ١٢ : ٤٩٥.

الأخرى.[٦١٣] إضافةً إلى هذا التّاريخ الخاصّ بالعنعنة المشكوك فيها[٦١٤]، يُقدّم ابن قُدامة خمسة أحاديث مُضادّة[٦١٥] لتأييد التّحريم العامّ في رواية عن النّبيّ وعُمر[٦١٦]. وهو يُلاحظُ أنّ هذه الأحاديث لا تسمحُ بتغييرٍ في جوهر المنزلة الفقهيّة من خلال الطّبخ، لأنّ السّكر مستقلّ عن طُرق الشّرب والإعداد[٦١٧]. وينتهي القسمُ بتصريح بمُعاقبة الذين يشربون المُسكرات بغضّ النّظر عمّا إذا كانوا يعتبرونها حلالاً أم حراماً[٦١٨].

يعودُ ابن قُدامة بالتالي إلى مشكل تحديد اللّحظة التي يكتسبُ فيها الشّراب قُدرة على الإسكار. وهو يُلاحظُ أن أغلب الفقهاء الحنابلة يُحدّدون فترة ثلاثة أيّام حدّا أقصى للنّظر في ما إذا بدأ مشروب ما في الغليان. وتسمحُ المدارس الفقهيّة الأخرى، مُقارنةً بذلك، باستهلاك

(٦١٣) انظر النسائي، سنن (٢٠٠١)، ٥: ١٠٨-٥١٧٤؛ **شرح**، ٤: ٢١٤. لا يذكرُ ابن قُدامة أيّاً من الأدلّة المنطقيّة الحنفيّة.

(٦١٤) **المُغني** (١٩٨٦)، ١٢: ٤٩٦-٧. يُلاحظُ أنّه في المجموعات الصّحيحة، يعودُ الحديثُ فحسب إلى عبدالله بن عبّاس بدل النّبيّ.

(٦١٥) وهي تتضمّنُ ١) شكلا مُختلفاً من حديث «كلّ المسكرات» الذي يذكُر علناً الخمر (انظر ابن ماجة، **سنن**، ٤: ٧٤-٣٣٩٠؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠٩-١٧٣٧٤؛ **صحيح مسلم**،٣: ١٥٨٨-٧٥)، ٢) ثلاث جوامع أحاديث تُدافعُ عن العقاب بشأن كلّ كمّيّات المُسكر (انظر الترمذي، **سنن**، ٣: ٤٤٢-١٨٦٥ و٣: ٤٤٣-١٨٦٦)؛ ابن ماجة، **سنن**، ٤: ٧٦-٣٣٩٣؛ ابن أبي شيبة، **مصنّف**، ٥: ٦٦-٢٣٧٤١؛ ابو داوود، **سنن**،٣: ٣٢٩-٣٦٨٧) و٣) شكلا متنوعا من حديث «كامل المصادر» (انظر أبو داوود، **سنن**، ٣: ٣٢٤-٣٦٦٩؛ ٨: ٥٠١-١٧٣٤٦).

(٦١٦) **المُغني** (١٩٨٦)، ١٢: ٤٩٦-٧

(٦١٧) م.ن.، ١٢: ٥١٤.

(٦١٨) م.ن.، ١٢: ٤٩٧-٨.

العصير بعد ثلاثة أيّام طالما أنّه لا يُظهرُ علامات واضحة على التّخمُّر إمّا من خلال الغليان (مثال الحنفيّين) أو تكثيف الطّعم (مثال المالكيّين والشافعيّين)[619]. وبناءً على الأحاديث المذكورة آنفاً[620]، يخلُصُ ابن قُدامة إلى أنّ العنصر المُشترك في التّحريم هو التّخمّر عوضاً عن تجاوز الوقت. وعلى ضوء هذه الحقيقة، يُؤوّلُ الرّوايات التي يمنعُ فيها النّبيّ أو عُمر من استهلاك الأشربة بعد ثلاثة أيّام على أنّها فعل حماية وليست دليلاً على التّحريم الفقهي[621]. وبالتالي، إنّ العصير الذي تعدّى ثلاثة أيّام مع إمكان التّخمّر (مثال النّبيذ والنّقيع) ولكنْ تنقُصه العلامات الفيزيائيّة الواضحة على القُدرة على الإسكار يُعتبرُ حلالاً[622].

---

(٦١٩) م.ن.، ١٢ : ٥١٢-٣.

(٦٢٠) حول هذه الأحاديث انظر الهامش ١٠١ من هذا الفصل.

(٦٢١) م.ن.، ١٢ : ٥١٢-٣. يذكُرُ حديثاً أين صنع فيه النّبيّ النّبيذ وشربه لمدّة ثلاثة أيّام (انظر أبو داوود، **سنن**، ٣ : ٣٣٥-٣٧١٣؛ النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥ : ١٢٥-٥٢٢٩)، حديثاً سمح فيه النّبيّ بشُرب العصير الذي لم يبدأ بعدُ في الغليان بعد ثلاثة أيّام (نوعٌ مختلف في ابن أبي شيبة، **المصنف**، ٥ : ٧٧-٢٣٨٥٧ والذي «ليس» نبويّا)، وحديثاً يعيّنُ فيها عبدالله بن عُمر ثلاثة أيّام لحظة يُعلنُ فيها الشّيطان الخاصّ بالشّيء عن نفسه (انظر عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف في الحديث**، ٩ : ١٣١-١٧٣٠٢؛ ابن أبي شيبة، **المصنّف**، ٥ : ٧٨-٢٣٨٦٣). إنّه يُلقي في الواقع بهذه النّظرة إلى الخلف، مؤكّداً على أنّ ابن حنبل (خلافاً لردوده) اعتبر العصير الذي تعدّى ثلاثة أيّام مكروهاً، وذلك ترجيحاً لإمكان تخمّره.

(٦٢٢) إجمالاً، يحثّ ابن قُدامة على الحذر من التّعاطي مع المُسكرات، لكنّهُ لا يتمسّكُ بالقواعد الحنبليّة السّابقة (مثال ثلاثة أيّام هي الحدّ الأقصى، تحريمٌ في كلّ الأخلاط) التي تتجاهلُ القدرة على الإسكار. وبشأن الأخلاط (خارج مجال هذا البحث) مثلا، يشرحُ ابن قُدامة أنّ التّحريم الحنبلي قائم على ميل أخلاط العصير نحو تسريع مسار التّخمّر. وفي مُقابل الرّأي الشّائع في صُلب المدرسة، هو يؤكّدُ على أنّ الأخلاط مُباحة إلى أن تكتسب قدرة على الإسكار (**المُغني** ١، ١٢ : ٥١٥-١٧). وفي حالة العطش=

لا يلعبُ الحنابلة دوراً أساسيًا في الجدل حول المُسكرات. وعلى الرّغم من أنّهم يقفون إلى جانب المالكيّين الشّافعيّين في تأكيدهم على التّحريم العامّ، إلا أنّهم يقصرون حُججهم على المائدة: ٩٠-٩١ وعلى عددٍ قليلٍ من الأحاديث الشّريفة. وتقتصرُ الانتقادات الحنبليّة للحنفيّين الأوائل على تعداد مجموعة من النّصوص التي تتّسمُ بكونها حاسمة مع بعض الشّروحات القليلة.

الإماميّون

يؤكّدُ الإماميّون شأنهم شأن الحنابلة على التّحريم العامّ، ولكنّهم يُبدون اهتماماً قليلاً بالجدل القائم بين الحنفيّين والمالكيّين/الشّافعيّين. إنّ موقف المدرسة القائم أساساً على دليلٍ نصّي (القرآن والأحاديث) في مُقابل البراهين المنطقيّة واللّغويّة- لَيُميّزُ بين الخمر وغيرها من المُسكرات، ولكنّه يُخضعها معاً إلى الأحكام الفقهيّة عينها[٦٢٣]. ويقبل أغلبُ الفقهاء الإماميّون هذا الموقف ويُركّزون عوضاً عن ذلك على

=أو الجوع، يختلفُ عن أبي يعلى ويسمحُ باستهلاك المُسكرات إذا ما أُضيف لها الماء (على أساس أنّ الكُحول الخامّ لا يدفعُ العطش). وهو يُساندُ هذا المنظور استناداً إلى رواية كان فيها الصّحابيّ عبدالله بن حذيفة سجيناً لدى البيزنطيّين وقدّموا له لحم خنزير مشويّ وخمراً أُضيف له الماء. فكان مُجبراً على أكثر لحم الخنزير وشُرب الخمر خوفاً من الموت، ولكنّ ذلك لا يؤدّي إلى أيّ ذنب في الفعل (**المُغني١**، ١٢: ٤٩٩-٥٠٠).

(٦٢٣) ذلك الأمرُ بيّنٌ بشكل مُبكّر مع الكُليني في **الكافي**، حيث أنّ ستّين من تسعين حديثٍ تُحظّر المُسكرات من دون ربطها بأيّ شكلٍ من الأشكال بالخمر. وتُركّزُ أغلب هذه الرّوايات على العصير المطبوخ، النّبيذ أو التّلعة (الكليني، **الكافي**، ٦: ٣٩٢).

المشاكل الثّانويّة مثل إنتاج الخلّ، الاستعمالات العلاجيّة/التجميليّة وحالات العطش/الجوع الأقصى.

إنّ الفقيه الإماميّ الأوّل الذي قدّم تحليلاً نسقيّاً عن المُسكرات هو محمّد بن الحسن الطّوسي(٦٢٤). ففي كتاب **النّهاية**(٦٢٥)، يتمسّك بالتّحريم العام لكلّ المشروبات الكُحوليّة مهما كانت كمّيّتها، ولكنّه يقيمُ تمييزاً واضحاً بين الخمر وبقيّة المُسكرات(٦٢٦). وبدلاً من اعتبار الفقّع (أو النّبيذ) خمراً، يعتبرُ أنّ «حُكم الفقّع هو [مُماثلٌ] لحكم الخمر»(٦٢٧). وتكمنُ أهمّيّة هذا التّمييز في الاعتقاد العامّ للمدرسة بأنّ الخمر حُرّم من الله، بينما عُدّت بقيّة المُسكرات مُحرّمة من قِبل النّبيّ بإذن من الله. وفي تحديد تحليل بعض الأشربة، يؤكّدُ الطّوسيّ على أهمّيّة الغليان/التّفوير الطّبيعي (دليلٌ قويٌّ على قوّة الإسكار)(٦٢٨). ويُلاحظُ أنّ التّخفيض بواسطة التّغلية بالنّار يزيدُ في سُرعة التّخمّر وذلك بدفع الطّبقة السّفليّة إلى الأعلى ويستمرّ ذلك إلى حُدود تبخّر ثُلثي كمّية المشروب الأصليّة، ويُصبحُ الطّعم حُلواً ويصيرُ الإناءُ مُبقّعاً(٦٢٩).

---

(٦٢٤) وقعت تغطية هذا الموضوع بعبارات شبيهة (ولكن بأقلّ تفاصيل) من طرف الشلمغاني، **فقه**، ١: ٢٨٠؛ ابن بابويه، **مقنع**، ٤٥٠-٥ **وفقيه**، ٤: ٥٥-٦٠؛ ابن إدريس، **سرائر**، ٣: ١٢٨-٣٥؛ والمُحقّق الهلّي، **شرائع**، ٣: ٢٠٤-٨، ٤: ١٧٢-٦. ويوجدُ نقاشٌ آخر أكثر تحديداً يُركّزُ على بعض الأشربة المخصوصة (الفقّع) في كتاب **الانتصار** للشّريف المرتضى، ١: ١٩٧-٢٠٠.

(٦٢٥) الطّوسي، **النّهاية**، ٣: ١٠٨-١٤.

(٦٢٦) م.ن.، ٣: ١٠٨.

(٦٢٧) م.ن.، ٣: ١٠٩.

(٦٢٨) م.ن.، ٣: ١٠٩.

(٦٢٩) م.ن.، ٣: ١٠٩.

ويُحدّد الطّوسي كذلك عدداً من الأشياء التي تظلُّ مُباحة حتّى وإن انبعثت منها رائحة الكُحول. وهي تتضمّنُ المشروبات المُشتقّة من التّوت، الرّمّان، السّفرجل، السّكنجبين(٦٣٠)، والجُلاب التي هي - بحسب الطّوسي- «لا يُسكر كثيرها»(٦٣١). وإجمالاً، يُقدّم [كتاب] **النّهاية** توافقا شاملا في صفوف الإماميّين بشأن التّحريم العامّ. إنّ الخلاف الدّاخلي الأساسي في صُلب المدرسة يدور حول الطّهارة الطّقسيّة (مثال، هل يستطيع فردٌ ما أن يُصلّي ورائحة الخمر في ملابسه؟)(٦٣٢)، العقاب (مثال، هل تنطبقُ عقوبة الموت بعد التّعدّي الثّالث أو الرّابع؟)(٦٣٣)، والضّرورة (مثال، هل يُسمحُ بالخمر في الحالات القُصوى من العطش/ الجوع؟)، كلّ هذه تظلّ خارج أفق هذه الدّراسة(٦٣٤).

في **المبسوط في فقه الإماميّة**(٦٣٥)، يُقدّمُ الطّوسي أدلّة إضافيّة على المنظور الإماميّ كما يُشيرُ إلى الإقرارات/التّأويلات المُتضاربة الحنفيّة بالأساس- التي وجدها إشكاليّة على وجه الخُصوص. وهو يبدأ بالموقف القائل إنّ الخمر محظور بناءً على القرآن وسنّة النّبيّ والأئمّة والاتفاق(٦٣٦). وكان ذلك مشفوعاً بعشر أدلّة قرآنيّة تؤيّد هذا الرّأي -

---

(٦٣٠) تبدو خليطاً من العسل والماء والخلّ والبهارات وتُنتجُ شراباً وعادةً ما تُعتمدُ في التّنخيم.

(٦٣١) م.ن.، ٣: ١١٤.

(٦٣٢) م.ن.، ٣: ١١١.

(٦٣٣) م.ن.، ٣: ١١٩.

(٦٣٤) م.ن.، ٣: ١١١.

(٦٣٥) الطّوسي، **المبسوط**، ٨: ٥٧-٧٠.

(٦٣٦) م.ن.، ٨: ٥٧.

استناداً إلى البقرة: ١١٩ والمائدة: ٩٠-٩١- ولا أحد منها يتأسّس على القياس أو التّجاور[٦٣٧]. ثُمّ يذكُر الطّوسي ثلاثة أحاديث[٦٣٨] تربطُ تحريم (لكنْ من دون مُفردة الخمر) كلّ المشروبات الكحوليّة[٦٣٩]. وبمنطق التّوافق، يعترفُ بالاعتراض الأوّليّ لقُدامة بن مظعون، ذلك الصّحابيّ الأوّل الشّهير، ولكنّه يُبيّنُ أنّه سرعان ما أدرك خطأ طريقه وقبل بتحريم الخمر[٦٤٠]. أمّا عن الأسباب التاريخيّة للتّحريم، فإنّ الطّوسيّ يذكرُ ظاهرة العنف المتفشّية، تضرّع عُمر إلى الله كي يُوضّح المُشكل، وبعض القصص الأخرى التي «اتفقت عليها الجماعة»[٦٤١].

وإذ يعودُ إلى المُسكرات المُشتقّة من غير العنب، يُعلنُ الطّوسي أنّ

---

(٦٣٧) م.ن.، ٨: ٥٧-٨.

(٦٣٨) الأوّلُ هو صورة عن حديث «كلّ المُسكرات» (البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠٩-١٧٣٧١ مع نوعٍ قريبٍ من الإماميّ، الكليني، **الكافي**، ٦: ٤٠٦-٩؛ **وسائل الشيعة**، ٢٥: ٣٣٩-٤٠-٣٢٠٦٩). الثاني، يتحدّثُ عن نتائج الشّرب في الصّلاة الفرديّة (من نوع ابن أبي شيبة، **مصنف**، ٥: ٧٨-٢٣٨٥٩، الذي يقفُ عند الباقر بدلا من العودة إلى الخلف عند الرّسول). ويُدافعُ الثّالث على لعنة أولئك اللذين يشربون الخمر أو يُساعدون على توزيعه مهما كانت الكمّيّة.

(٦٣٩) الطّوسي، **المبسوط**، ٨: ٥٨.

(٦٤٠) م.ن.، ٨: ٥٨-٩. توجدُ القصّة الكاملة عن قدامة بن مظعون مذكورة عند كلٍّ من ابن قُدامة (انظر الهامش ٩٧ من هذا الفصل) والهادي (انظر الهامش ١٣٩ من هذا الفصل).

(٦٤١) م.ن.، ٨: ٥٨. ذلك واحدٌ من الأسباب التي جعلت هذا الفصل لا يُغطّي الأعمال التّفسيريّة. وعلى الرّغم من أنّ المدارس الفقهيّة لا تُوافق على الظّروف التاريخيّة المُحيطة بالوحي الخاصّ بآيتي تحريم أساسيّتين (مثال المائدة: ٩٠-٩١، البقرة: ٢١٩)، فلا يوجدُ أيّ فرقٍ في الرّأي حول التّحريم الضّروريّ للخمر. وهكذا، فإن الجدل الفقهيّ حول المُسكرات يُركّزُ على الأدلّة المنطقيّة والأحاديث القانونيّة مُقابل تأويل بعض الآيات القرآنية المخصوصة.

كلّ المشروبات الكُحوليّة محكومة بالموانع الفقهيّة نفسها مثل الخمر[٦٤٢]. ولكنْ، بدلا من أن يترك المُشكل هاهُنا، يُواصلُ لشرح البرهان الإمامي بتفصيلٍ أكثر، مُلاحظاً أنّه:

إذا ثبت أنّ كلّ مُسكر حرام، فإنّها غير مُعلّلة عندنا بل مُحرّمة بالنّصّ لأنّ التّعليل للقياس عليه، وذلك عندنا باطلٌ، ومن وافقنا في تحريمها علّلها فقال قومٌ العلّة هي الشّدّة المطربة، ومعناه شرابٌ مُسكر، وقال قومٌ حُرّمت بعينها لا لعلّة، فالتّحريم تعلّق عنده بالتّسمية لا لمعنى سواه[٦٤٣].

ويُواصلُ مُبيّناً أنّ أهل السّنّة انقسموا بين فريقٍ (بالأساس المالكيّة، ولكن كذلك الشّافعيّة) يُحرّمُ الخمر وذلك بتطبيق برهان القياس على المائدة: ٩٠-٩١ وفريقٍ آخر (الحنفيّة) يرفضُ هذا القياس المخصوص ويُطبّقُ المنهج نفسه على نصّ آخر .«حديث النّبتتين»- وذلك لتحريم شراب التّمر[٦٤٤]. إنّ هذا الجدل غير مُبرّر باعتبار أنّ التّحريم العامّ يُمكن أن يُبرّر بسهولة من خلال قراءة حرفيّة للآيات القرآنيّة وبعض العيّنات من الاحاديث[٦٤٥]. الأوّلُ يُحرّمُ الخمر، والثّاني يُحرّم صنفاً واسعاً من المُسكرات التي تتضمّن المشروبات الكُحوليّة المُنتجة من الحُبوب، العسل، وأيّ مصدر آخر غير العنب[٦٤٦].

---

(٦٤٢) م.ن.، ٨: ٥٩.

(٦٤٣) م.ن.، ٨: ٥٩.

(٦٤٤) م.ن.، ٨: ٥٩.

(٦٤٥) م.ن.، ٨: ٥٩.

(٦٤٦) حول منظور الطّوسي عن هذا الجدل بين فقهاء السّنّة ومُحاولة وضع الموقف الإمامي في سياق الأفق الفقهيّ الواسع، انظر الطّوسي، **خلاف**، ٥: ٤٧٣-٩٨.

خلال القرون الموالية، قبِل الفقهاء الإماميّون بشكل واسع بالتّمييز بين الخمر والمُسكرات الأخرى كما صنّفها الطّوسي. لكنْ، تبدو الوضعيّة قد تغيّرت بشكل أساسيّ مع فترة عبد المُطهّر الذي يخلطُ بين هذه المقولات عبر توسيع دائرة تعريف الخمر ليشمل كلّ المشروبات الكحوليّة[٦٤٧]. ظهر هذا التّحوّل بشكل أكثر وضوح في قسم من كتاب **منتهى المطلب** الذي تعاطى فيه مع الآثار المُعدية للمشروبات الكحوليّة عدا الخمر[٦٤٨]. وبعد التّأكيد على نجاسة كلّ المُسكرات واقتباس رأي عمر القائل إنّ النّبيذ بحسب العقيدة نجسٌ، يذكُر ابن المُطهّر أربعة أحاديث إماميّة تؤيّدُ رأيه[٦٤٩]. الثّاني والرّابع منها سلّطا ضوءاً مخصوصاً على الفرق بين تصوّر ابن المُطهّر عن التّحريم وذلك الذي نجده عند الفقهاء الإماميّين السّابقين. في الثّاني يُعلنُ النّبيّ أنّ «كلّ مُسكر حرام وكلّ مُسكر خمر»[٦٥٠]، بينما يذكرُ الرّابع الكاظم قائلا: «إن الله لم يحرّم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها»[٦٥١]. وبشكل إجماليّ، تجعل هذه الرّوايات من التّمييز بين الخمر وباقي المُسكرات أمراً ضبابيّا في صميم الأبحاث الإماميّة الأولى حول الكُحول.

يتوافقُ الموقف الإماميّ من المُسكرات مع أغلبيّة مدارس الفقه السّنّيّة (نعني المالكيّة والشّافعيّة والحنبليّة) وذلك بتحريم كلّ المُسكرات

---

(٦٤٧) لكنّه لم يكن الفقيه الإماميّ الأوّل الذي نبش هذا المُشكل من هذا المنظور. انظر على سبيل المثال المبحث الوجيز عن المُسكرات عند الحلبي، **الكافي**، ٢٧٩.

(٦٤٨) ابن المُطهّر، **مُنتهى**، ٣: ٢١٣-٩.

(٦٤٩) م.ن.، ٣: ٢١٨-٩.

(٦٥٠) م.ن.، ٣: ٢١٩. وحول الحديث، انظر الكليني، **الكافي**، ٦: ٤٠٨-٣.

(٦٥١) م.ن.، ٣: ٢١٩. وعن الحديث، انظر الكليني، م.ن.، ٦: ٤١٢-١ و٢.

وربط منزلتها الفقهيّة بمنزلة الخمر. ويتميّزُ الإماميّون برفضهم لبرهان القياس والتّعويل الحصريّ على القرآن وبعض الأدلّة النصّية الأخرى. وعلى وجه الخُصوص، إنّ تحريم الخمر هو نتيجة المائدة: ٩٠-٩١، بينما حُرّمت المُسكرات الأخرى من قِبل النّبيّ والأحاديث الإماميّة.

الزيديّون

يؤيّد الزيديّون مثل الحنابلة والإماميّين التحريم العامّ من دون المُشاركة في الخُصومة بين الحنفيّين والمالكيّين/الشّافعيّين. وصار ذلك بيّناً بغياب الأبحاث المُفصّلة حول التحريم العامّ مُقابل التحريم الضيّق في أعمالهم الفقهيّة. عوضاً عن ذلك، تُركّزُ أغلبيّة النّصوص الزيديّة على مشاكل هامشيّة مثل تحليل استعمال الكُحول في الأدوية أو معيار تصنيف الأشربة الجديدة من بين المُسكرات.

تتحدّدُ المعايير الأساسيّة للمقاربة الزّيديّة للمُسكرات (بعامّة) من طرف الهادي في **كتاب الأحكام** و**كتاب المنتخب**[٦٥٢]. وهو يبدأ بالتّأكيد على أنّ تحريم الخمر استناداً إلى المائدة: ٩٠ تأكيد لشساعة[٦٥٣] حجم

(٦٥٢) الهادي، **الأحكام**، ١: ٢٦٣-٦، ٤٠٨-١٠؛ الكوفي، **المنتخب**، ١: ١٢٠-١.

(٦٥٣) في هذه النّقطة يذكرُ الهادي النّسخة الأكثر اكتمالاً لقصّة قُدامة بن مظعون التي عثرتُ عليها في كلّ كتاب فقهيّ. وبحسب الهادي، فرض أبو هريرة عقاب شُرب الخمر على قُدامة بن مظعون في البحرين، وبعدها قدم قُدامة على عُمر وقدّم شكوى. فاستدعى عُمر أبا هُريرة إلى المدينة بمعيّة الشّهود على هذه الجريمة. ولم يُعارض قُدامة الشّهادة، ولكنّه عوضا عن ذلك بيّن أنّه كان مُعفى من تحريم الخمر بناءً على المائدة: ٩٣ التي تسمحُ «آمنوا وعملوا الصّالحات» بالأكل والشّرب من دون شُروط. ولم يكنْ لعُمر ما يُجيب على هذا الدّليل، فاستدعى عليّاً الذي شرح أنّ المائدة: ٩٣ أوحي بها للرّدّ على مباحث المُسلمين في التّشديد على التّحريم. وتحديداً، كانوا مهتمّين=

الاتفاق الفقهي[٦٥٤]. وكان ذلك مشفوعاً بدليلٍ اشتقاقيّ (شبيه بما نجده عند الفقهاء المالكيّين) يربطُ أيّ مشروبٍ يُخامرُ العقل[٦٥٥] بالخمر بغضّ النّظر عن مصدره أو إعداده[٦٥٦]. ويجدُ هذا الاستنتاجُ سنداً لاحقاً له في المائدة: ٩١ التي تُسندُ تحريم الخمر إلى قُدرته على ١) أن يكون سبب عداءٍ وكُراهيّة و٢) أن يُبعد المُسلمين عن ذكر الله وعن الصّلاة[٦٥٧]. وينتهي القسم بسلسلة أحاديث مؤيّدة تربطُ بين آراء القادة الشّيعة (وبخاصّة الزّيديّة) من بينهم النّبيّ[٦٥٨]، علي[٦٥٩]، والقاسم بن

=بوضعيّة الأقارب الذين ماتوا وشربوا خمراً قبل نُزول المائدة: ٩٠-٩١. فالقصدُ من المائدة: ٩٣ هو طمأنة المُسلمين بأنّ أقاربهم لن ينالوا عقاباً لأجل شُرب الخمر وليس لهم أن يتحمّلوا مسؤولية المائدة: ٩٠. وعن الحادثة الكاملة انظر الهادي، **الأحكام**، ١: ٢٦٥-٦.

(٦٥٤) م.ن.، ١: ٢٦٣.

(٦٥٥) م.ن.، ١: ٢٦٤. كما يذكُر أمثلة عن أسماء مُشتقّة من الوجه الأساسيّ لطبيعة شيء ما، من بينها **الإنسان** (من النّسيان) **والجنّ** (من استجان).

(٦٥٦) الهادي، **أحكام**، ١: ٢٦٤؛ الكوفي، **المنتخب**، ١٢٠. يؤكّد الهادي في **المنتخب** أنّ الخمر هو «من العنب والزّبيب والتّمر والزّوان والشّعير والقمح وكلّ العناصر... [تعني الكلمة في الأصل] وما يُخامر العقل».

(٦٥٧) الهادي، **الأحكام**، ١: ٢٦٤.

(٦٥٨) م.ن.، ١: ٤٠٩، ٤١٠. ويذكُرُ نوعين من حديث «كلّ المُسكرات» عن النّبيّ (انظرأحمد بن عيسى، **أمالي**، ٣: ١٥٦٥٥-٢٦٠٨ وما يتبعها).

(٦٥٩) م.ن.، ١: ٤٠٩، ٤١٠. ويذكُر أربعة أحاديث عن علي. الأوّل يؤكّدُ على معاقبة من يشربُ المُسكرات (أحمد بن عيسى، م.م.، ٣: ١٥٦٩-٢٦١٥) والثّاني أنواع من أحاديث «كلّ المُسكرات» (*AA*, 3: 1569-5616). الثّالثُ والرّابع أنواعٌ من الحديث «الواسع/الضّيّق»، مؤكّدة على معاقبة المُستهلك بأيّة كمّيّة من المُسكرات كانت (أحمد بن عيسى، م.م.، ٣: ١٥٦٩-٢٦١٧ و١٦١٨).

إبراهيم[٦٦٠]. وإجمالاً، يتأسّس موقف الهادي على تفسير القرآن في تقاطع مع مزيجٍ من الأدلّة العقليّة والنّصيّة[٦٦١].

يُقدّم شرف الدّين حُسين بن مُحمّد حُجّة مُختلفة بالتّمام في **شفاء الأوام**، مُؤكّداً على التّحريم العامّ ولكنْ بأسلوبٍ يُذكّرنا بالأعمال الفقهيّة المالكيّة والشّافعيّة[٦٦٢]. فهو يؤكّدُ أوّلا تحريم الخمر من خلال ١) ثلاثة تأويلات[٦٦٣] للمائدة: ٩٠-٩١ في تجاورها مع الأعراف: ١٥٧ وسورة الشّورى: ٦٠، و٢) تأويل[٦٦٤] للبقرة: ٢١٩ في تجاورها مع

---

(٦٦٠) نُسب رأيان إلى القاسم بن إبراهيم الرّاسي. في الأوّل يصِفُ كلّ المُسكرات على أنّها خمرٌ. في الثّاني يرفضُ التّمييز بين الأشياء بناءً على أصولها وإعدادها، ويُبيّن أنّ مشروباً ما يُسكرُ مهما كانت كمّيته هو مُحرّمٌ (الهادي، **الأحكام**، ٤٠٩-٤١٠).

(٦٦١) إنّ صياغة الهادي للتّحريم العامّ لَتُعلمنا بالأعمال الفقهيّة الاختزاليّة للمؤيّد بالله أحمد بن حُسين (**التّجريد**، ٣٤٧) والنّاطق بالحقّ (**التّحرير**، ٢: ٥٠٠).

(٦٦٢) شرف الدّين، **شفاء**، ١: ١٧٨-٨٢، ١: ٣٣٢-٦.

(٦٦٣) م.ن.، ١: ١٧٨-٩ يُركّز التّأويل الأوّل على الرّابط بين الخمر والرّجس (النّجاسة الكريهة) في المائدة: ٩٠، والتي تتجاورُ مع الأعراف: ١٥٧ («الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ») وذلك لتأكيد التّحريم. والثّاني ينطلق من تحديد الخمر على أنه «عمل الشّيطان» وذلك ما يتجاورُ مع سورة ياسين: ٦٠ («أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ»). إنّ خدمة الشّيطان أمرٌ مُحرّمٌ، وذلك هو حالُ كلّ فعلٍ يخدمُ غاياته، مثل شُرب الخمر. يُركّزُ التأويل الثّالثُ والأخير على استعمال عبارة «فاجتنبوه» التي أُوّلت على أنّها أمرٌ إلهيّ واضح.

(٦٦٤) م.ن.، ١: ١٧٩-٨٠. عن التّجاور انظر الهامش ٧٦ من هذا الفصل. كما يذكُرُ بيتين شعريّين شهيرين (مذكورين عادة في النّصوص السّنيّة) يُساويان بين شُرب الخمر والذّنب.

الأعراف: ٣٣[٦٦٥]. وقع تعضيد هذه الآيات القرآنيّة بسبعة[٦٦٦] أنواع من أحاديث «كلّ المُسكرات» وحديثين[٦٦٧] من نوع «الكثير/القليل» عن النّبيّ. إنّه لأمرٌ مُدهشٌ بالخُصوص أنّ جميعها عدا واحداً[٦٦٨] من هذه الرّوايات مأخوذة عن جوامع الحديث السّنّيّة عوضاً عن الزّيديّة، وأنّ القسم الأكثر وجاهة لا يتضمّن أيّة إحالة على الفقهاء العلويّين والإماميّين.

وفي الجُزء الثّاني من تحليله، يعودُ شرف الدّين إلى تعريف الخمر. وفي أسلوبٍ يُذكّرنا بالهادي، يُبيّنُ أنّ المُفردة تُحيل على أيّ مشروب يجعل العقلَ يلتبس ويفسدُ عن طريق قُوّته المُسكرة[٦٦٩]. ثُمّ يذكُر بعد ذلك حديثاً[٦٧٠] يُعلنُ بشكل ملتبس أنّ «كلّ مُسكر خمر» بمعيّة حديثين[٦٧١] مُختلفين من نوع «المصادر المُتعدّدة» يُوسّعان من دائرة تعريف الخمر خارج الحدود البسيطة للعنب والتّمر. بينما يُمكنُ للجانب

(٦٦٥) وُجدت كلّ هذه الأدلّة كذلك عند الطّوسي، **المبسوط**، ٨: ٥٧-٨.

(٦٦٦) شرف الدّين، **شفاء**، ١: ١٧٨. وعن الأحاديث انظر أبو داوود، **سنن**، ٣: ٣٢٩-٣٦٨٦ وابن أبي شيبة، **المصنف**، ٥: ٦٧-٢٣٧٤٦؛ النسائى، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٧٧-٥٠٨٣؛ أبو داوود، م.م.، ٣: ٣٢٧-٣٦٨٠، ٣: ٣٢٨-٣٦٨٢؛ الترمذي، **سنن**، ٣: ٤٤١-١٨٦٤؛ نصّ مختلف في النسائي، **سنن** (٢٠٠١)، ٥: ٧٥-٥٠٨٣؛ ابن ماجة، **سنن**، ٤: ٧٣-٣٣٨٨.

(٦٦٧) م.ن.، ١: ١٧٨. عن الأحاديث انظر أحمد بن عيسى، **الأمالي**، ٣: ٢٥٦٢-٢٥٩٩.

(٦٦٨) م.ن.، ٣: ١٧٨.

(٦٦٩) م.ن.، ١: ١٨٠.

(٦٧٠) م.ن.، ١: ١٨٠. وعن الحديث، انظر أحمد بن عيسى، **الأمالي**، ٣: ١٥٦١؛ ابن ماجة، **سنن**، ٤: ٧٤-٣٣٩٠.

(٦٧١) م.ن.، ١: ١٨٠. وعن الأحاديث، انظر أحمد بن عيسى، **الأمالي**، ٣: ١٥٦٢-٢٥٩٨؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ٨: ٥٠٢-١٧٣٤٧.

الاشتقاقي لهذه الحُجّة أن يقترن بالهادي، فإنّ السّند النّصّيّ (مرّة أخرى) مأخوذ عن المصادر السّنيّة.

إنّ السّؤال الذي يُمكن بالطبع أن نطرحه في هذه النّقطة هو: لماذا يذكُرُ شرف الدّين الأدلّة والاحاديث السّنّية بدلا من الزّيديّة؟ ولكي نُجيب على هذا السّؤال، من الضّروريّ توسيع أفق تحليلنا. مثالُ ذلك، في بحثه عن العقاب الخاصّ باستهلاك المُسكرات، يُعوّل شرف الدّين على الاحاديث المحفوظة في المجموعات الزّيديّة دون غيرها[٦٧٢]. إنّه يُحدّدُ الاختلافات في الرّأي بين الأئمّة الزّيديّين ويبحثُ علناً عن موقف الاجماع بين أهل بيت النّبيّ[٦٧٣]. وحتّى الطّرائف التاريخيّة التي يذكرها هي زيديّة بشكل مُميّز ولا تُشبهُ تلك التي نجدها في المجالات الفقهيّة الخاصّة بالسّنّة والإماميّة إلاّ قليلاً[٦٧٤]. يبدو أنّ شرف الدّين كان مُرتاحاً في ذكر الأدلّة السّنّيّة الخاصّة بالتّحريم العامّ وذلك بسبب الاجماع السّاحق حول الموضوع. وحتّى الحنفيّين غيّروا رأيهم مع أواخر القرن السّابع/الرّابع عشر. في المُقابل، بقيت بشأن العقاب خُصومات بين فقهاء الزّيديّة أنفسهم وبين عدّة مدارس فقهيّة مختلفة. في مثل هذه المجالات الحاسمة يبدو أنّ لعمل شرف الدّين خاصّية زيديّة ملحوظة.

يتميّزُ الخطابُ الزّيديّ بشأن المُسكرات بإقرارٍ شامل يؤيّدُ التحريم العامّ. ويُركّزُ الفقهاء الأوائل (مثل الهادي) على المائدة ٩٠-٩١ بمعيّة تصوّرات اشتقاقيّة تربطُ الخمر بالقُدرة على «الذّهاب بالعقلِ وإفساده». ظلّ موقف المدرسة ثابتاً على امتداد قرون، لكنْ وُجد تحولٌ لطيفٌ في

---

(٦٧٢) م.ن.، ١: ٣٣٢-٦.

(٦٧٣) م.ن.، ١: ٣٣٣.

(٦٧٤) م.ن.، ١: ٣٣٣-٥.

منهج الاستدلال مُمثّلا في تزايد أهمّيّة البرهان القياسي. وقد عيّن الفقهاء الزّيديّون اللاّحقون العلّة الإجرائيّة للمائدة: ٩٠-٩١ على أنّها السُّكر توازياً مع المالكيّين و(بشكل أقلّ) الشّافعيّين. بيد أنّ الاتفاق الإجماليّ الخاصّ بالمدرسة جعل من المُشكل غير ذي أهمّيّة بشكل واسع إذ اهتمّ الفقهاء بمجالات الخُصومة الدّاخليّة مثل استعمال المُسكرات في التّداوي/التّجميل أو العمليّات التّجاريّة(٦٧٥).

يُقدّم الجدول ٥. ١ مُلخّصاً للآراء والأدلّة الفقهيّة المُعتمدة من طرف مُختلف المدارس الفقهيّة في مُعالجتهم للمُسكرات(٦٧٦). يتميّزُ الحنفيّون

(٦٧٥) على سبيل المثال ابن المرتضى، **البحر**، ٢: ٣٤٨-٥٢، ٦: ١٩١-٦ وابن مفتاح، **شرح**، ٩: ٢٠٤-٦، ١٠: ١١٣-٩. ويُركّز كلاهما على إعادة تأهيل الحنفيّين الأوائل اللذين كانوا عُرضة إلى الاتهام بالكفر وذلك لسماحهم البيّن بالمُسكرات المُشتقّة من غير العنب/التمر.

(٦٧٦) إنّ المدارس الفقهيّة التي لم نقم بتغطيتها في هذا الفصل -الظّاهريّة، الإسماعيليّة والإباضيّة- هي تؤيّدُ كذلك التّحريم العامّ. بينما يُوافق الظّاهريّون الحنفيّين في تضييق تأويل المائدة: ٩٠، هُم يبنون ذلك على مجموعة واسعة من الأحاديث (أساساً تلك التي ذكرتها النّصوص الفقهيّة الشّافعيّة) وذلك لتوسيع دائرة التّحريم حتّى يشمل جميع المُسكرات. وبعبارة أخرى، إنّهم يصنعون لأنفسهم دليلاً شبيها بذلك الذي نجده لدى الإماميّين، والذي يميّزُ بين التّحريم القرآني للخمر وتحريم المشروبات الكُحوليّة الأخرى القائم على الحديث. وحول مُعالجة تفصيليّة للموقف الظّاهريّ، انظر ابن حزم، **المُحلّى**، ٦: ١٧٦. أمّا الموقف الإسماعيلي مُمثّلا في القاضي النّعمان فيُؤكّد على تحريم كلّ المُسكرات ويربطُ التّخمّر بالغليان والتّفوير، ويسمحُ بشراب العنب/ التّمر الطّازج. ونجدُ تأييداً لهذا الموقف متجذّرا بالأساس في الأحاديث المرويّة عن الصّادق (القاضي النعمان، **دعائم**، ١٢٥-٧، ١٢٩-٣٢). في حين أنّ ما يُحبطنا في الأدبيّات الإباضيّة هو أنّها صامتة عن هذا الموضوع، بينما يبدو أنّ التّحريم العامّ هو المعيار. في **الجامع الصّحيح** (٢٤٦-٤٨) يذكُر ربيع بن حبيب العديد من الأحاديث عينها المُعتمدة من قِبل معارضي الحنفيّين، من بينهم رواية يتوقّع فيها النّبيّ ظُهور من=

الأوائل باعتقادهم في التّحريم الضّيّق المقصور على المشروبات المُنتجة من الأعناب أو التّمور. أمّا المشروبات الكُحوليّة الأخرى فعُدّت مُباحةً طالما أنّها لا تُستهلكُ إلى حدّ السّكر. ونضعُ في الحُسبان إلى جانب ذلك أنّ الفقهاء الحنفيّين الأوائل اعتبروا الكأس الأخيرة التي تدفعُ الفرد فوق حُدود اليقظة هو أمرٌ إشكاليٌّ. ويقتصرُ العقابُ على الحالات التي يشربُ فيها فردٌ ما الخمر (مهما كانت الكمّيّة) أو المُسكرات المُشتقة من العنب/التّمر وأساسها الماء (النّقيع، النّبيذ) إلى حدّ السّكْر. ولا تُوجد أيّة عُقوبة على شرب المُسكرات من قبيل الجعة (المزر) أو الميد (البتع). ويأتي الاعتراضُ الأكبر على الموقف الحنفي المُبكّر من المالكيّين والشّافعيّين الذين حبّذوا التّحريم العام لكلّ المُسكرات. يتأسّس الموقفُ المالكيّ على تحليل مُماثل للمائدة: ٩٠-٩١ يربطُ الخمر بكلّ نوعٍ من المشروبات الكُحوليّة، بينما يقومُ المنظور الشّافعي على عددٍ من الأحاديث التي تؤيّدُ بوضوحِ التّعريف الشّامل للخمر ولا نقصدُ بذلك أنّ المالكيّين يجهلون الأحاديثَ أو أنّ الشّافعيّين يجهلون القياس. ولكنّهم يُبيّنون أوجهاً أخرى عن الدّليل نفسه.

=سيُسمّي الخمر باسم آخر، وحديث «كلّ المُسكرات» الذي يُبيّنُ فيه النّبيّ أنّ كُلّ مُسكر هو خمر، وسرديّة ترتبط بظروف التحريم الأوّلي للمُسكرات بالمدينة. وقد نوقش المُشكل بدليل نصّي أكثر تفصيلا ولكنْ بالنّتائج عينها مع بشر بن غانم، **المدوّنة الكُبرى**، ٢: ٢٢٧-٤٠. وبينما لا يذكر الشامخي المُشكل على الإطلاق، يسمحُ يحيى بن سعيد بكسر الأجران الحاوية للنّبيذ، ويؤكّد بشدّة على تحريمه. ولكنّه لا يُقدّمُ تحليلاً نسقيًا للمُشكل. انظر يحيى بن سعيد، **كتاب العِدّة**، ٤: ٧٨ (في الإحالة على المُسكرات) و٤: ٢٥٨ (حول القسم الخاصّ بالشّرب). وأخيراً، تبدو المدرسة الكوفيّة لسُفيان الثّوري كذلك مُساندة للتحريم العامّ. ويختارُ ابن قُدامة علناً أبا حنيفة وأتباعه في دفاعهم عن التّحريم الضيّق وضمنيًا (بموجب الإقصاء) يضعُ سُفيان الثوري في الضّفّة الأخرى (**المُغني** (١٩٨٦)، ١٢: ٤٩٥).

الجدول ٥: ١. ملخّص المعالجة الفقهيّة للتّحريم

	نوع التحريم	المشروبات المُحرّمة	المنهج (بحسب الأهمّيّة)
الحنفيّون	ضيّق	١. كُحول عصير العنب (الخمر) ٢. كُحول عصير العنب/التمر قليل الطّبخ (تبخر أقلّ من ٢/٣) ٣. نقيع ونبيذ العنب/التّمر غير المطبوخ ٤. الكأس الأخيرة للمشروب الكُحولي (غير الخمر) التي تؤدّي إلى السّكر مباشرة.	١. تأويلٌ صارمٌ للخمر في المائدة: ٩٠-٩١ على أنّه عصير عنب كحوليّ غير مطبوخ وذلك بناءً على أدلّة عقليّة واشتقاقيّة. ٢. حديث «النّبتتين» لتوسيع التّحريم كي يشمل التّمور. ٣.أحاديثُ تُبيحُ المُسكرات الضّعيفة وتُعاقبُ على السّكر.
المالكيّون	عام	١. كلّ المُسكرات	١. تأويلٌ واسعٌ للخمر في المائدة: ٩٠-١ عن طريق بُرهان القياس. ٢. الاشتقاق اللّغوي. ٣. أحاديثُ تُصنّف المشروبات الكُحوليّة على أنّها خمرٌ.
الشّافعيّون	عامّ	١. كلّ المُسكرات	١. أحاديث تُصنّف كل المشروبات الكُحوليّة على أنّها خمرٌ. ٢. تأويل واسعٌ للخمر في المائدة: ٩٠-١ من خلال برهان القياس.

الحنابلة	عام	١. كلّ المُسكرات	١. تأويلٌ واسعٌ للمائدة: ٩٠-١ والبقرة: ٢١٩. ٢. احاديث تُصنّف المشروبات الكُحوليّة على أنّها خمرٌ.
الإماميّون	عامّ	١. كلّ المُسكرات	١. تأويلٌ صارمٌ للمائدة: ٩٠-١ والبقرة: ٢١٩ يُحرّمُ الخمر المُشتقّ من عصير العنب غير المطبوخ. ٢. أحاديث تُحرّم المشروبات الكحولية الأخرى.
الزيديّون	عامّ	١. كلّ المُسكرات	١. تأويل واسعٌ للخمر في المائدة: ٩٠-١ والبقرة: ٢١٩ بناء على ١. الاشتقاق اللّغوي و٢. بُرهان القياس. ٢. أحاديث تُصنّف كلّ المشروبات الكُحوليّة على أنّها خمرٌ.

أمّا باقي المدارس الفقهيّة فلا تُشارك في هذا الجدل بأيّة درجةٍ من درجات الاطّراد. يؤكّدُ الفقهاء الحنابلة على التّحريم العامّ من خلال الأدلّة القرآنيّة والأحاديث ولكنّهم -عوض أن يلعبوا دوراً نشيطاً في الخُصومة- يركّزون على المشاكل التي تنتُجُ عن القراءة الحرفيّة للحُجّة. وتحديداً، تُركّزُ الأعمال الحنبليّة الأولى عمّا إذا كان بالإمكان استهلاك العصير بعد ثلاثة أيام حتّى وإن لم يصرْ بوضوح كُحوليّا. وإذ هم

يرفضون القياس مصدراً للفقه، يجتمع الفقهاء الإماميّون الأوائل الحنفيّين على جعل تحديد الخمر مقصوراً على عصير العنب المخمّر غير المطبوخ. أمّا بعض المشروبات الكُحوليّة الأخرى فهي مُحرّمة على أساس الأحاديث وليس استناداً إلى أدلّة عقليّة. ويمزج الزيديّون الأدلّة الاشتقاقيّة بالأحايث والقياس وذلك بغاية تقديم تأويلٍ شاملٍ للمائدة: ٩٠-١ لصالح التحريم العامّ.

مُقارنة الأحاديث الكوفيّة

إنّ الأبحاث الفقهيّة حول المُسكرات والتي تستقي منها المدارس الفقهيّة الأحاديث باستمرارٍ إمّا أنّها تحدُّ أو توسّعُ من تعريف الخمر. وكما سبق أن بيّنّا في الفصل الثّاني، هذه الرّوايات يُمكنُ أن ترتبط ببعض المدن المخصوصة خلال القرن الثّاني/الثّامن في العالم الإسلامي حيثُ من المُرجّح أنّها احتفظت بأصداء عن أساليب المُمارسة المحلّيّة والطّقسيّة. وكما هو الحال في الفصلين الثّالث والرّابع، فإنّ القسم الثّاني من هذا الفصل يُخضعُ الأحاديث الكوفيّة التي تشيرُ إلى مُشكل الكُحول إلى تحليلٍ مُقارنٍ يسعى إلى فحص صواب بعض السّرديّات الطّائفيّة المأخوذة بالأساس عن المصادر الضّعيفة.

الأحاديث الكوفيّة -الجرد

كما كان الحالُ في الفصول السّابقة، نبدأ بجردٍ للإطار الفقهي بالكوفة، وفي هذه الحالة مُركّزين على تحليل وتحريم الأشربة. يعتمدُ الجدول ٢.٥ على ٣٦٣ حديثا كوفيّاً[٦٧٧] مأخوذةً عن مُدوّنة واسعةٍ من

(٦٧٧) مثلما هو الحال في الفصل الثّالث والرّابع، يُعيّن الجدول ٥. ٢ لكلّ حديثٍ كوفيٍّ=

الأحاديث الأساسيّة من الجوامع (الصّحيحة و غير الصّحيحة) السّنّيّة والإماميّة والزيديّة.

الجدول ٥. ٢. الأحاديث الكوفيّة (التّحريم)

	السّنّية										الزيدية	الإمامية			
	الحرام							الحلال			الحرام	الحرام			
مصادر غير محدّدة	٠٠٤	٠٣٠	١٤١	٢٢٩	٣٥٤	٤١٧	٥٠٢	١٠١٩أ	٢٠٨	٥٠٦	٠٩٦	٢٦٠	٢٩١	٥٦٨	٦١٩
	٠٠٥	٠٣١	١٤٢	٢٤٦	٣٥٥	٤٢٢	٥٠٤	١٠٢١أ	٣٠٢	٥٠٧	٠٩٧	٢٦١	٢٩٢	٥٦٩	٦٢١
	٠٠٦	٠٣٨	١٤٤	٢٤٩	٣٩١	٤٢٣	٥١١	٠٣٤	٣٢٩	٥٢٠	١٠٢	٢٦٢	٢٩٣	٥٩١	٦٣٠
	٠١٧	٠٣٩	١٤٥	٢٥٠	٣٩٣	٤٢٤	٥١٦	٠٣٥	٣٩٢	٥٤٣	٢٠٢	٢٧٤	٢٩٩	٥٩٢	٦٣٢
	٠١٨	٠٩٥	١٤٦	٣١٨	٣٩٦	٤٢٦	٥٢١				٢٦٩	٢٧٥	٣٧١	٥٩٤	٦٣٥
	٠٢٠	١٢٩	١٤٧	٣١٩	٣٩٩	٤٢٨	٥٢٥				٢٧٠	٢٧٧	٣٧٥	٦٠٣	٦٣٧
	٠٢١	١٣٢	١٤٨	٣٢٠	٤٠٢	٤٢٩	٥٣١				٣٣٦	٢٨٠	٣٧٨	٦٠٤	٦٣٨
	٠٢٢	١٣٣	١٦٣	٣٢٢	٤٠٣	٤٤٢	٥٣٦				٣٦٠	٢٨٢	٥٥٦	٦٠٩	٦٣٩
	٠٢٣	١٣٤	١٧٢	٣٢٣	٤٠٤	٤٤٣	٥٣٧				٣٦١	٢٨٣	٥٥٧	٦١٤	٦٤٥
	٠٢٤	١٣٥	١٨٦	٣٢٤	٤٠٥	٤٥٥	٥٣٩				٣٦٢	٢٨٥	٥٥٨	٦١٥	٦٤٧
	٠٢٥	١٣٦	١٨٧	٣٣٨	٤٠٥أ	٤٥٦	٥٤٢				٣٦٨	٢٨٦	٢٦٤	٦١٦	٦٧٧
	٠٢٦	١٣٧	١٨٨	٣٤٧	٤٠٨	٤٩٩	٥٤٨				٥٢٦	٢٨٩	٢٦٧	٦١٧	
	٠٢٧	١٣٨	١٩١	٣٤٨	٤١٠	٥٠٠	٥٥٥				٥٤٠				
	٠٢٨	١٣٩	٢٠٧	٣٥٣	٤١٥	٥٠١	٥٧١				٥٨٢				

=عدداً قائماً على تاريخ وفاة الشخصيّة القياديّة. وفي مثل هذا الرّسم، يُمثّل الرّقم الأدنى (مثال ٠٠١) حديثاً يذكُر قائداً مُبكّراً (مثال النّبيّ). لم تُرقّم الأحاديث الكوفيّة بالتّعاقب لأنّها أُخذت عن عددٍ إجماليّ واسعٍ من ٤٦٩ حديث. وعن المصادر الأصليّة لهذه النّصوص انظر www.najamhaider.com/originsoftheshia

	٠٢٩	١٤٠									٥٨٣				
عنب/ تمر (غير مطبوخ)	٠٣٦	١٥٤	١٧٤	١٨٣	٣٠٥	٣٥٠	٤٣٨	١٧٣	٣٢٨	٤٥٢	١٥٢	١٥٩	٢٨٨	٤٩٢	٦٠٧
	٠٣٧	١٥٥	١٧٧	١٨٤	٣٠٧	٣٨٢	٤٩١	٢٥٤	٣٣٠	٤٥٤	٣٠٨	٢٦٣	٢٩٤	٥٥٩	٦٠٨
	٠٤٤	١٥٦	١٧٨	١٨٥	٣١٥	٤١٨	٤٩٨	٣٠٦أ	٣٣١	٤٦٤	٤٦٣	٢٦٥	٢٩٥	٥٦٢	٦١٠
	٠٩٣	١٥٧	١٨٠	١٩٢	٣١٧	٤٢٥	٥٠٣	٣٠٩	٣٤٤	٥١٤	٥٨٠	٢٦٧	٢٩٦	٥٦٣	٦١١
	١١٠	١٥٨	١٨١	٢٠٩	٣٢١	٤٢٧	٥٠٥	٣١٠	٣٥١	٥٢٢	٦٤٣	٢٦٨	٢٩٧	٥٩٠	٦١٨
	١١١	١٦٨	١٨١أ	٢١٠	٣٢٥	٤٣١	٦٥١	٣١٢	٣٥٦	٥٦٠		٢٧١	٣٧٠	٥٩٥	٦٢٠
	١٧٩	١٦٩	١٨٢	٣٠٤	٣٣٤			٣١٦	٤٥١	٥٦٦		٢٧٨	٣٧٢	٥٩٦	٦٤٤
												٢٨١	٣٧٤	٥٩٧	٦٤٦
												٢٨٤	٣٧٦	٦٠٠	٦٨٥
												٢٨٧	٣٧٩	٦٠٦	
عنب/ تمر (مطبوخ)	٣٨٧	٤٥٧						٣٠١	٣٨٨	٤٩٤		٥٦٥	٥٩٩	٦٢٨	٦٤٠
	٤١٤	٤٨٢						٣٠٦	٣٩٧	٥٠٨		٥٧٠	٦٠٢	٦٢٩	٦٤١
								٣١٤	٣٩٨	٥٠٩		٥٩٣	٦١٢	٦٣١	٦٤٢
								٣٦٣	٤١٢	٥١٠		٥٩٨			
								٣٦٤	٤١٩	٥١٣					
								٣٦٦	٤٤٥	٥١٧					
								٣٦٧	٤٤٧	٥١٨					
								٣٦٩	٤٤٨	٥١٩					
								٣٨١	٤٤٩	٥٢٣					
								٣٨٣	٤٦٢	٥٢٤					
								٣٨٤	٤٦٩	٥٣٥					٦٣٦*
								٣٨٥	٤٨١	٥٥٣					
حبوب	٠٠٨	٠١٢	١٥٥	١٥٧	٢١٤	٣٢١	٣٥٠	٠٢١أ	١٥٢			١٥٩	٦٣٣	٦٦٧	٦٧٨

	٠٠٩	٠١٣	١٥٦	١٥٨	٣١٧	٣٢٥	٤٣١		٣٠٨			٢٨٤	٦٣٤	٦٦٨	٦٧٩
	٠١٠	١٥٤										٢٩٦	٦٥٧	٦٦٩	٦٨٠
												٤٩٢	٦٦٥	٦٧٠	٦٨٤
												٦١٣	٦٦٦		
عسل	١٥٤	١٥٦	١٥٨	٣٢١	٣٥٠			٢١٠ب	١٥٢			٢٨٤	٤٩٢		
	١٥٥	١٥٧	٣١٧	٣٢٥	٤٣١							٢٩٦	٦١٨		
حليب								٥٦١							
الجملة	الحرام: ٦٩٪ (٢٢٩/١٥٨) الحلال ٣١٪ (٢٢٩/٧١)								الحرام: ١٠٠٪ (٢٠/٢٠)			الحرام* ١٠٠٪ (١١٤/١١٤)			

مُلاحظة: التسطير يُنبّه إلى الأحاديث الموجودة في أصنافٍ كثيرة لأنّها تتعاطى مع أكثر من مصدرٍ. تنتظمُ الأحاديثُ حول خمسة أصنافٍ من المشروبات: الأعناب/التّمور غير المطبوخة (نقيع، نبيذ)، أعناب/تُمورٌ مطبوخة (تلعة)، كُحول الحُبوب (المزر، الجعة، الفقع، الغبيراء)، العسل (البتع) والحليب. حينما تذكُر الأحاديث المُسكر أو الخمر، فإنّها تُوجد في صنفٍ عنوانه «مصادر غير مُحدّدة» لأنّ المادّة التي عُدّت مصدرا لهذه المشروبات لا يُمكنُ التّحقّق منها بحسب أيّة درجة من اليقين.

* تتعلّق بحديث إماميّ (٦٣٦) يُحلّ مشروبات العصير بعد غليانها لتنقص إلى حُدود ثُلث حجمها. لا يُوجد دليلٌ واحدٌ (كما هو الحال في الأحاديث السّنيّة) على أنّ تلك كانت قد تخمّرت بشكل مُتعاقب أو أنّها صارت ذات قوّة على الإسكار. وحول مراجع مُناسبة لكلّ حديث مُرقّم أنظر www.najamhaider.com/originsoftheshia

قبل أن نبدأ في التّحليل، من المُهمّ (كما فعلنا في الفصل الرّابع) الاعتراف بالتّفاوت العددي بين المُساهمات الكوفيّة لكلّ طائفة. فالسّنّة تهيمنُ بعدد الاحاديث الكوفيّة حول المُسكرات وتقدّم ٦٣ بالمائة (٣٦٣/٢٢٩) من العدد الجُملي، تتلوها الإماميّة التي تُساهمُ بنسبة لا بأس بها ٣١ بالمائة (٣٦٣/١١٤). أمّا الزّيديّة فتُوفر ٦ بالمائة فحسب (٣٦٣/٢٠) من نسبة الأحاديث الكوفيّة وتقدّم بذلك سهما معتبرا في

نزاهة نتائجنا. فإذا كانت العيّنة الدّراسيّة الحاضرة هي قاعدة الأدلّة المُقدّمة في هذه الدّراسة، فإنّ مثل هذا النّقد سيكون من دون شكّ ذا مصداقيّة. لكنّ المُقارنة التّالية تقفُ على كُعوب عيّنتين أخريين أسفرت على نتائج مُوازية. وهُما تحديداً ١) أيّدا حُضور هويّة إماميّة مستقلّة في بداية القرن الثّاني/الثّامن و٢) أبعدا الشّك عن أصل السّرديّة الزّيديّة. تكمن جدوى هذه العيّنة الثّالثة في استعدادها لتحفيز هذه الاستنتاجات. وبعبارة أخرى، نحنُ مهتمّون على وجه الخصوص بالبرهنة على أنّ العيّنة الدّراسيّة الخاصّة بالمُسكر لا تُناقضُ مُباشرة المُقارنتين الأوّليّتين. وإذ نأخذُ في الحُسبان مثل هذا الاعتراض، فإنّ التّوازن العددي ليس تقريباً موضع نقدٍ كما كان في الفُصول السّابقة.

ولْنتذكّر أنّ واحداً من المشاكل المركزيّة لهذه المُناظرة بين مدارس الفقه السّنيّة قد تعلّق بتعريف الخمر، المصدر الذي كان تحريمه مقبولاً لدى جميع المُسلمين. وقد قصر الحنفيّون الأوائل بشدّة أفق المفردة وسمحوا باستهلاك المشروبات الكُحوليّة طالما أنّ الفرد لم يسكرْ بعدُ. ووسّعت مدارس الفقه السّنيّة الأخرى التّعريف حتّى يشمل كلّ المُسكرات. وفي صياغتنا للجدول ٥. ٢ كان من الضّروريّ القيام بعددٍ من القرارات بشأن مقاصد نصّ ما. ففي بعض الحالات، لم يوجد التباسٌ في قول حديثٍ ما «كلّ مُسكر حرام» أو عيّن شراباً حلالاً مُنتجاً من الحُبوب والعسل. لكنْ، مع البعض الآخر ارتبط تحليله بمُرور الوقت (مثال، أن يُحرّم بعد ثلاثة أيّام) أو بإعداده (مثال أن يُطبخ إلى أن يزول ثُلثه أو ثُلثاه). بالنّسبة للجدول ٥. ٢، تُؤوّل الظّروف المؤقّتة بعامّة على أنّها مؤيّدة للتحريم إذ هي تقتضي قبل أن تنقضي فترةٌ زمنيّة مُحدّدةٌ ألاّ يُصبح المشروب مُسكراً. في المُقابل، إنّ ظروف الإعداد تعني أنّ تغيير مصدر ما (عصير العنب في الغالب) هو كافٍ لكي يجعل من

مشروب ما حلالاً حتّى وإن كان على الدّوام يكتسبُ قوّةً على الإسكار. إنّ هذه الأحاديث هي الخاصّة بتحليل المُسكرات.

يعكسُ الجدول ٥. ٢ اتفاقاً شاملاً بشأن التّحريم العامّ في صُلب الأحاديث الزّيديّة والإماميّة بالتّوازي مع الموقف الفقهي الرّسمي لكلّ مدرسة. في المُقابل، إنّ الرّوايات السّنّيّة مُنقسمة بشكل ملحوظ بين تلك الذي ترفض المُسكرات بغض النّظر عن مصدرها (٦٩ بالمائة) وتلك التي تُحلُّ بعض المشروبات بناءً على الإعداد أو المصدر (٣١ بالمائة). وعلى الرّغم من أنّ أغلب الأحاديث المُضادّة تدورُ حول الأشربة المُشتقّة من العنب، ويُوجد اتفاق ظاهريٌّ حول تحريم أشربة الحُبوب والعسل، إلاّ أنّ هذا الاستنتاج خادعٌ. وقد شعُر الحنفيّون أن عبْء الدّليل على تحريم هذه الأشربة (عن غير العنب) كان مُلقى على خُصومهم الّذين أرادوا توسيع أفق تعريف الخمر. وهكذا وقع تناقل أغلب الأحاديث الخاصّة بأشربة الحُبوب/العسل واحتُفظ بها لدى غير الحنفيّين الذين أدانوا بصرامة استهلاكها. ويُشيرُ العددُ القليل (وكذلك الانسجام) لهذه الرّوايات إلى أنّ المُجادلات الفقهيّة في صُفوف أهل السّنّة بالكوفة خلال القرن الثّاني/الثّامن ارتكزت بشكل كبير على منزلة العنب.

تتعلّق النّقطة الأخيرة حول الجدول ٥. ٢ بالتّداخل الصّارخ بين توزيع الرّوايات السّنّيّة والإماميّة. حيثُ توجد تقريباً النّسبة المائويّة نفسها في كلّ مُدوّنة تُشيرُ إلى الأشربة المُشتقّة من مصادر غير مُحدّدة (٤٩ بالمائة سُنّيّة مقابل ٤١ بالمائة إماميّة)، من العنب (٤٨ بالمائة سُنّيّة مقابل ٤٦ بالمائة إماميّة)، من الحُبوب (٨ بالمائة سُنّيّة مقابل ١٦ بالمائة إماميّة)) ومن العسل (٤ بالمائة من الجهتين). يحملُ هذا التّشابه شُعوراً كوفيّاً مُشتركاً ضدّ الحنفيّين الأوائل ويُشيرُ بقوّة إلى أنّ أحاديث الطّائفتين قد نشأت في فضاء فقهيّ مُشتركٍ. لهذا السّبب، يُعدُّ التّحليل المُقارن

التّالي ذا دلالة مخصوصة. في العَينات الدّراسيّة السّابقة، كانت ثمّة اختلافات طقسيّة بين الإماميّين والسّنّيين التي يُرجّحُ -يُمكنُ مُناقشة ذلك- أنّها ساهمت في تحديد الفرادة الظّاهرة للأحاديث الأولى. وبعبارة أخرى، كان الإماميّون الطّائفة الوحيدة التي دافعت على القراءة الجهريّة للبسملة مع بداية الصّلاة وإقامة القُنوت في كامل الصّلوات اليوميّة. وربّما تخلّص الفقهاء الإماميّون وحدهم من النّصوص المُتعارضة التي لا تُوافق الموقف الرّسمي للمدرسة، وهم بذلك مالوا بالمُعطيات مُقدّمين استقلاليّة خاطئة. ولكنْ، في حالة التّحريم تُوافقُ الأحاديثُ الإماميّة أغلبَ الأحاديث السّنّيّة، بلْ إنّها تُعيدُ إنتاج توزيعها الموقعي. يُوجدُ هاهُنا فقهُ المدرسة السّنّيّة (الحنفيّة المُبكّرة) وهو يقفُ في تعارض بيّنٍ ومُتميّزٍ مع كلّ الفِرق الأخرى. وبناءً على هذه الحقيقة، كان تواتر النّمط نفسه من القادة والرّواة والأساليب السّرديّة هو ما عزّز بشكل جوهريّ نتائج الفُصول السّابقة التي أيّدت حُضور هويّة إماميّة مُتميّزة في مطلع القرن الثّاني/الثّامن بالكوفة.

القادة

مثلما فعلنا في الفصلين الثّالث والرّابع، سنعودُ أوّلا إلى المُقارنة بين القادة المذكورين في أحاديث كلّ طائفة. أُحيل على هذا الأمر في الجدول ٥. ٣ الذي تبنّى الاتفاقات عينها المُعتمدة في العيّنات الدّراسيّة السّابقة: ١) عدد الرّوايات التي تذكُر قائداً ما مُحدّدة قبل كلّ اسم بين قوسين. و٢) النّصوص التي تذكُر النّبيّ أو الخلفاء الأربعة الأوائل مذكورة مرّتين[٦٧٨]. نحنُ مُهتمّون في مستوى أوّليّ بالدّليل الذي إمّا أنّه

(٦٧٨) المرّة الأولى في علاقة بسُلطتهم الأولى (مثال أبو بكر) والمرّة الثّانية في علاقة=

يؤيّدُ السّرديّات القديمة عن ولادة الهويّة الإماميّة والزّيديّة أو هو ينقضها. وكما انتظرنا في الفصل الثّاني، يُشير القادة المُشتركون إلى تداخُل وزوالٍ للحُدود بين المجموعات بينما يُعلنُ تميّز القادة عن استقلاليّة ما.

الجدول ٥. ٣. القادة المذكورون (التحريم)

	السّنّيّة	الزيديّة	الإماميّة
الفريدة	(١) عامر بن عبدالله بن الجرّاح (ت. ٦٣٩/١٨) (٢) عبيد بن كعب بن قيس (ت. ٦٤١/٢٠؟) (٢) خالد بن الوليد بن المُغيرة (ت. ٢٢/ ٦٤٣) (٦) عبدالله بن مسعود (ت. ٦٥٢/٣٢) (١) أبو ذرّ الغفّاري (ت. ٦٥٢/٣٢) (٢) عويمر بن أشقر (ت.٤٠/٦٦٠؟)	(١) السائب بن يزيد بن سعيد (ت. ٧٠٩/٩١) (١) أصبغ بن نُباتة (ت. ١٠٠/٧١٨؟) (٣) زيد بن علي (ت. ٧٤٠/١٢٢) (١) محمّد بن عبد المُنذر (ت. ١٣٠/ ٧٤٨) (١) عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي (ت. ٧٦٣/١٤٥)	(١) سُليمان بن خالد (ت. ١١٧-٤٨/ ٧٣٥-٦٦؟) (١) عمر بن جُميع (ت. ١٤٨-٨٤/ ٧٦٦-٨٠٠) (١) موسى الكاظم (ت. ٨٠٠/١٨٤) (١٠) علي الرّضا (ت. ٨١٩/٢٠٣) (٢) مُحمّد الجوّاد (ت. ٨٣٥/٢٢٠).

=برُواتهم الأوائل. وكما ناقشنا في الفصل الثّالث، كان تلك الاحاديث المنسوبة إلى النّبيّ والخلفاء تحتوي على تناقضات ملحوظة سُرعان ما تزول بتوسيع التحليل إلى الرّواة الأوائل. ولْنُلاحظ أنّه في بعض الأحاديث، احتُفظ بآراء الرّواة الأوائل إلى جانب ذكرهم للقادة من أمثال النّبيّ وأبي بكر.

	(٢) عقبة بن ثعلبة بن عمر (ت.٤٢/٦٦٢) (٢) عُبادة بن الصّامت بن قيس (ت. ٤٥/٦٦٥) (١٨) أبو موسى الأشعري (٤٩/٦٦٩) (١) الحسن بن علي بن أبي طالب (ت. ٤٩/٦٦٩) (١) عبد الرّحمن بن أبزى (ت. موفى القرن١/ مطلع القرن٨) (١) البراء بن عازب بن الحارث (ت. ٥٠/٦٧٠) (٢) جرير بن عبدالله بن جابر/مالك (ت. ٥٦/٦٧٦) (٢) أبو هريرة (ت. ٥٨/٦٧٨) (١) أمّ سلمة هند بنت أبي عُميرة (-٥٩/٦٧٩) (٢) طلق بن علي بن المنذر بن قيس (ت. ٦٠/٦٨٠)		

	(١) عبدالله بن سخبرة (ت. ٦٠-٧/٦٨٠/٥) (١) أم سلمة أسماء بنت يزيد (ت. ٦٢/ ٦٨١) (١) مسروق بن الأجدع (ت. ٦٢/٦٨١) (١٣) بُريدة بن الحصيب بن عبدالله (ت.٦٣/ ٦٨٥) (١) عبدالله بن عمر بن العاص (ت. ٦٥/٦٨٥) (١) همّام بن الحارث (ت. ٦٥/٦٨٥) (١) مروان بن الحكم (ت. ٦٥/٦٨٥) (٢) المُطّلب/ الحارث بن صبيرة (ت. ٦٧/٦٨٧) (٣٣) عبدالله بن عبّاس (ت. ٦٨/٦٨٨) (١) سُويد بن مقرّن بن عائد (ت. ٦٨/٦٨٨). (١) حيّان بن حُسين (ت. ٧٠/٦٨٩)		

	(١) محمّد بن علي بن أبي طالب (ت ٧٣/ ٦٩٢) (٤) عمر بن ميمون (ت. ٦٩٤/٧٥) (١) عبد الرّحمن بن يشر (ت. ٦٩٦/٧٧؟) (١) عبد الرّحمن بن غنم (ت. ٦٩٧/٧٨) (١) شُريح بن هانئ بن يزيد (ت. ٦٩٧/٧٨) (١) وهب بن عبدالله (أبو جحيفة) (ت. ٦٩٨/٧٩) (١) شقيق بن سلمة (ت. ٧٠١/٨٢) (١) هذيل بن شُرحبيل (ت ٧٠١/٨٢) (١) ابن أبي ليلى (ت. ٧٠٢/٨٣) (١) ماهان (أبو سليم الحنفي) (ت. ٨٣/ ٧٠٢) (٢) مسعود بن مالك (ت. ٧٠٤/٨٥)		

	(١) عبدالله بن حبيب (ت. ٩٢/٧١٠) (٢) سعيد المُسيّب (ت ٩٤/٧١٣) (٨) سعيد بن جُبير (ت. ٩٥/٧١٤). (١٨) إبراهيم النخعي (ت. ٩٦/٧١٤) (٢) شُريح بن الحارث بن قيس (ت. ٩٧/٧١٥) (٢) عبدالله بن مُحيريز (ت. ٩٩/٧١٧) (١) عمر بن عبد العزيز بن مروان (ت. ١٠١/٧٢٠) (١) حارث (عامر) بن عبدالله (ت. ١٠٣/٧٢٢) (٢) عكرمة (ت. ١٠٥/٧٢٣-٤) (١) بكر بن عبدالله بن عمر (ت. ١٠٦/٧٢٤). (١) حرام (أبو ذراع) بن عمر (ت. ١٠٦/٧٢٤)		

	(٣) الحسن البصري (ت. ١١٠/٧٢٨) (١) طلحة بن مصرّف بن عمر بن كعب (ت. ١١٢/ ٧٣٠) (١) المغيرة بن مقسم (ت. ١٣٢/٧٥٠) (٢) سُفيان الثوري (ت. ١٦١/٧٧٨)		
المشتركة	¥(٩١) محمّد (ت. ١١/٦٣٢) ¥(١١) علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) ¥(٥) النعمان بن بشير بن سعد (ت. ٦٤/٦٨٣)	¥(٧) محمّد (ت. ١١/٦٣٢) ¥(٤) علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) ¥(١) النعمان بن بشير بن سعد (ت. ٦٤/٦٨٣)	¥(٣١) محمّد (ت. ١١/٦٣٢) ¥(٨) علي بن أبي طالب (ت. ٤٠/٦٦١) ¥(١) النعمان بن بشير بن سعد (ت. ٦٤/٦٨٣)
	ZS (٢٧) عمر بن الخطّاب (ت. ٢٣/ ٦٤٤) ZS (٢) أبو بردة الهانئ بن نيار (ت. ٤١/٦٦١) ZS(٥) عائشة بنت أبي بكر (ت. ٥٨/٦٧٨)	ZS(٢) عمر بن الخطّاب (ت. ٢٣/٦٤٤) ZS (١) أبو بردة الهانئ بن نيار (ت. ٤١/٦٦١) ZS (٣) عائشة بنت أبي بكر (ت. ٥٨/ ٦٧٨)	

	ZS (٣٠) عبدالله بن عمر (ت ٦٩٢/٧٣) ZS (١) أنس بن مالك (ت. ٧٠٩/٩١) ZS (١) مُجاهد بن جابر (ت. ١٠٠-٤/ ٢٢-٧١٨) ZS(٧) عامر بن شراحيل (ت. ٧٢٥/١٠٧) ZS (١) طاووس بن كيسان (ت. ١١٠/ ٧٢٨) ZS (٢) عطاء بن أبي رباب (ت. ٧٣٣/١١٥)	ZS (١) عبدالله بن عمر (ت ٦٩٢/٧٣) ZS (١) أنس بن مالك (ت. ٧٠٩/٩١) ZS (١) مُجاهد بن جابر (ت. ١٠٠-٤/ ٢٢-٧١٨) ZS(١) عامر بن شراحيل (ت. ٧٢٥/١٠٧) ZS (١) طاووس بن كيسان (ت. ١١٠/ ٧٢٨) ZS(١) عطاء بن أبي رباب (ت. ٧٣٣/١١٥)	
		ZI (١) جعفر الصّادق (ت. ٧٦٥/١٤٨)	ZI (٧٣) جعفر الصّادق (ت. ١٤٨/ ٧٦٥)
	IS (٢) علي السجّاد (ت. ٧١٤/٩٥) IS (٤) محمّد الباقر (ت. ٧٣٥/١١٧)		IS (١) علي السجّاد (ت. ٧١٤/٩٥) IS (٢٢) محمّد الباقر (ت. ٧٣٥/١١٧)

ملاحظة: التقاطُعات بين المجموعات الثّلاث محدّدة بعلامة ¥. والتّقاطعات بين الزّيديّة والإماميّة محدّدة بعلامة ZI. التقاطعات بين السّنيّة والزّيديّة محدّدة بعلامة ZS. والتقاطعات بين السّنية والإماميّة مُحدّدة بالعلامة IS. ويُمكن أن نجد هذه المعلومات الخامّة في w www.najamhaider.com/originsoftheshia

يُقدّم الجدول أربعة استنتاجات لتعزيز نتائجنا السالفة. أوّلا، لا يوجدُ تداخلٌ ملحوظٌ بين الإماميّة [الأحاديث] والسّنيّة. فهما يشتركان في خمسة قادة. محمّد، علي، النعمان بن بشير (ت. ٦٤/٦٨٣)، السّجّاد والباقر. إنّ منزلة الأوّلين هي أقلّ أهمّيّة لأنّهما يفتكّان احتراما شبه كلّي بوصف الأوّل رسول الله وبوصف الثّاني إمّا أوّل إمام في نظر الإماميّة أو رابع الخلفاء الرّاشدين. أمّا عن الشّخصيّتين الأخيرتين، فإنّ السّجّاد ذُكر أقلّ من ١ بالمائة في [الأحاديث] السّنيّة (٢/٢٢٩) والإماميّة (١/١١٤) لتراجع أهمّيّته بوصفه جسراً بين الجماعتين الطّائفيّتين. ويظهرُ الباقرُ في أربع روايات سنّيّة وإثنتين وعشرين رواية إماميّة، وذلك يُوافق ٢ بالمائة من الأحاديث السّنّيّة مُقابل ١٧ بالمائة من إجمالي الأحاديث الإماميّة. والقائد الوحيد الذي بقي مُشتركاً هو النُعمان بن بشير الذي أشادت به السّنّة على أنّه من أوائل صحابة الرّسول ولقي تبجيلا عند الإماميّين لاعتراضه على الأمويّين[٦٧٩] (والموت الذي سبّبوه). ولكنْ، لا يوجد إجمالاً إلا قاسمان مُشتركان من بين عدد ثمانية وستّين قائدا سنّيّا وإثنا عشر إماميّا.

ثانياً، لا يوجدُ تداخلٌ جوهريٌّ بين الإماميّة والسّنّيّة خلال القرن الأوّل/السّابع وبداية القرن الثّاني/الثّامن. إذ يشتركُ الفريقان في أربع شخصيّات: مُحمّد، علي، النعمان بن بشير والصّادق. إنّ اهمّيّة الأوّليْن هي (مرّة أخرى) مختزلة وذلك لأهمّيّتهما تقريباً لدى كلّ المُسلمين. يُمكنُ للنعمان بن بشير أن يُمثّل تقاطُعاً حقيقيّا بين الإماميّة والزيديّة، ولكنّ ذكره كذلك في الأحاديث السّنيّة يُقدّمُ لنا كُلّيّة تختزلُ قيمته الإجماليّة. يوجدُ تبايُنٌ صارخٌ في اعتماد القائد المُشترك الأخير

---

(٦٧٩) المزّي، **تهذيب**، ٢٩: ٤١١.

(الصّادق) من قِبل كلتا الجماعتين. فهو يلعبُ بخاصّة دور السّلطة الأساسيّة بمعدّل ٦٤ بالمائة من الرّوايات الإماميّة، بينما لم يُذكر إلاّ مرّة واحدة في نصّ زيديّ. ومن المُرجّح أنْ يعكس ذلك المنظور الزّيديّ الأخير المُتمثّل في أنّ المعرفة الفقهيّة مُوزّعة بالتّساوي لدى كلّ العلويّين عوض أن تُمثّلُ تداخُلاً أصليًا مُبكّراً بين الجماعتين الطّائفيّتين.

ثالثاً: ذُكر القادة الزّيديّون الأوائل (مرّة أخرى) بشكل حصريّ في حُدود الفكر السّنّي الأوّل بالكوفة. إذْ تشتركُ الأحاديث الزّيديّة والسّنّيّة في عشْرة شخصيّات قياديّة، ستّة من بينهم (نعني عمر بن الخطّاب، أبو بُريدة (ت. ٦٦١/٤١، عائشة، النعمان بن بشير، عبدالله بن عمر) من الصّحابة الأوائل المذكورين في عددٍ واسعٍ من الرّوايات الكوفيّة السّنّيّة الأولى. البعض القليلُ منهم ظهر في الأحاديث الإماميّة (أنظر النعمان بن بشير)، ولكنّ أغلبهم أُدين من قِبل الإماميّين وذلك لاعتراضهم أو عدائهم لأهل بيت النّبيّ. والأربعة الباقون (نعني مُجاهد بن جابر، عامر بن شراحيل (ت. ٧٢٥/١٠٧)، طاووس بن كيسان وعطاء بن أبي رابح) فهُم فقهاء أثّروا في نهاية القرن الأوّل/السّابع ومطلع القرن الثّاني/ الثّامن، وظهروا باستمرار في مجموعات الحديث السّنّيّة وبعض الأعمال الفقهيّة الأخرى وباستثناء عامر بن شراحيل، فإنّ هؤلاء نادراً ما ذُكروا (إن لم يذكروا قطّ) لدى الإماميّين.

رابعاً، تراجعت العلاقة بين الزّيديّين والسّنّيّين ما بين بداية القرن الثّاني/الثّامن ومُنتصفه حينما بدأ الزّيديّون يُعوّلون على الآراء الفقهيّة للعلويّين من المدينة والكوفة. ولا يشتركُ الزّيديّون في أي قائد مع السّنّة بعد سنة ٧٣٣/١١٥ (موت عطاء الله بن أبي رباح). لكنّ هذا التّغيير لا يُقرّب الزّيديّين أكثر إلى الإماميّين. وبينما يذكُرُ الإماميّون حصراً عدداً مخصوصاً من القادة الفقهيّين (نعني الباقر، الصّادق، إلخ)، يُصنّف

الزّيديّون هؤلاء الأشخاص تحت السّقف العامّ لأهل بيت النّبيّ أين يكونُ لكلّ عُضو منزلة مُساوية. وبعبارة أخرى، إنّهم يُصنّفون رأي الصّادق مع بعض العلويّين من أمثال زيد بن علي، محمّد بن المُنكدر بن عبدالله (ت. ١٣٠/٧٤٨) وعبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي (ت. ١٤٥/٧٦٣).

إجمالاً، تؤكّدُ المُعطيات الوُجود المُبكّر للهُويّة الإماميّة. وإنّ القادة المذكورين في رواياتهم لا يتداخلون (بشكل ملحوظ) مع تلك التي عند أهل السّنّة، وهي لا تتقاطعُ إلاّ مع تلك التي عند الزّيديّين في واحدٍ من العلويّين الذين لعبوا دوراً هامّا في التاريخ. تعجز المُعطيات على تأييد السّرديّة القديمة للزّيديّة الأولى، بما أنّنا لا نجدُ تقاطُعاً بين القادة البتريّين (الصّحابة، الفقهاء وغير العلويّين) والجاروديّين (العلويّون والإماميّون) مُمثّلاً في الأحاديث الزّيديّة. عوضا عن ذلك، تذكُر النّصوص الزّيديّة الأولى حصراً الصّحابة والفقهاء الذين أشاد بهم أهل السّنّة الأوائل بالكوفة. تغيّرت الديناميكيّة على امتداد القرن الثّاني/الثامن في اتجاه سُلطة القادة العلويّين. وبدلا من أن تكون حركة ناجمة عن المزج بين البتريّة والجاروديّة، تبدو الزّيديّة قد شهدت تبدّلاً جذريّا من توجّه بطريّ إلى توجّه جاروديّ على امتداد القرن الثّاني/الثّامن.

سلاسل العنعنة والرّواة

يُركّزُ العددُ الثّاني من المُقارنات على الاشتراك في الرّواة، سواءً كان الرّواةُ معزولين أم جُزءاً من قواسم مُشتركة بشكل واسع. ونحنُ هُنا مُهتمّون على وجه الخُصوص بالدّرجة التي تُعوّلُ فيها طائفةٌ ما على عددٍ من الأفراد عينهم لنقل المعلومات. تكتسي الرّوابط المُشتركة دلالة مخصوصة إذ هي تُقدّمُ إجماعا على الرّوابط العلميّة (بضربٍ من

التّوسيع) والجماعيّة للفرد. يُؤكّدُ الجدولان ٥. ١٤أ و٥. ١٤ب هذيْن الشّكليْن من الرّوابط.

الجدول ٥. ١٤أ. الرّواة كلّ على حدة (التّحريم)

	الرّواة كلّ على حدة	الأحاديث
سُنّي/زيدي	عمر بن عبدالله بن علي (عُبيد) (ت. ٧٤٥/١١٧)*	١٢ سنّي (٠١٠، ٠١٣، ٠١٩أ، ٠٢٠، ٠٢١، ٠٢١أ، ٠٢١ب، ١١٧، ٢٤٩، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٤٨) ١ زيدي (٣٠٨)
	ليث بن أبي سُليم (أيمن) (ت. ١٣٣ أو ١٤٣/ ٧٥١ أو ٧٦١)*	٣ سُنّي (٤١٠، ٤٢٦، ٤٢٧) ١ زيديّ (٠٩٧)
	سالم بن سُليم (ت. ٧٩٥/١٧٩)*	٦ سُنّي (٠٣٤، ٠٣٥، ٤١٧، ٥٠٢) ١ زيدي (٣٠٨)
	عائذ بن حبيب بن الملاّح (ت. ٨٠٧/١٩٠)	٥ سُنّي (٢١٤، ٣٢٥، ٣٣٨، ٣٦٦، ٤٢٥) ٤ زيديّ (١٠٢، ٢٠٢، ٢٧٠، ٥٤٠)
	عبدالله بن إدريس بن يزيد بن عبد الرّحمن (ت. ٨٠٨/١٩٢)*	٣ سُنّي (٣٣٨، ٣٦٦، ٤٢٥) ٣ زيدي (١٠٢، ٢٠٢، ٢٧٠)
	محمّد بن فُضيل بن غزوان (ت. ١٩٤-٥/ ٨٠٩-١٠)	١٣ سُنّيّ (٠٢٣، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ٣٦٧، ٣٨٣، ٤١٢، ٤١٩، ٤٤٧، ٤٦٤، ٤٩٤، ٥٣١) ٤ زيديّ (٠٩٦، ١٥٢، ٤٦٣، ٥٢٦)

زيدي/إمامي	السري بن إسماعيل (ت. ١٠٧/ ٧٢٥)	١ زيدي (١٥٢) ١ إمامي (١٥٩)
	عامر بن شراحيل (ت. ١٠٦ أو ١٠٧/ ٧٢٤ أو ٧٢٥)	١ زيدي (١٥٢) ١ إمامي (١٥٩)
	سعد بن طريف (ت. بين منتصف وآخر القرن الثاني/الثامن)	١ زيدي (٣٦٨) ١ إمامي (٥٦٨، ٥٦٩)
سُنّي/إمامي	عامر بن شراحيل (ت. ١٠٦ أو ١٠٧/ ٧٢٤ أو ٧٢٥)	٥ سُنّي (١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨) ١ إمامي (١٥٩)
	سُليمان بن مهران الأعمش (ت. ١٤٨/٧٦٣)	٢٠ سُنّيّ (١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ٣٠٦أ، ٣١٢، ٣٥٦، ٣٨٥، ٣٩٨، ٤١٢، ٤١٤، ٤١٩، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٤٥، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٣، ٥٢٤) ١ إماميّ (٦١٥)

* أنظر كذلك الرّوابط المُشتركة في الجدول ٥. ٤ب. وعن مراجع كاملة تتناسب مع كلّ حديث مُرقّم أنظر www.najamhaider.com/originsoftheshia

الجدول ٥. ٤ب. (الرّوابط المُشتركة (التّحريم)

	الرّوابط المُشتركة	الأحاديث
سُنّي/زيدي #١	مُحمّد (ت. ١١/٦٣٢)	١ سُنّي (٠٩٣) ١ زيدي (١٠٢)
	عائشة بنت أبي بكر (ت. ٥٨/ ٦٧٨)	
#٢	مُحمّد (ت. ١١/٦٣٢)	٥ سُنّي (٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢٢٩) زيدي (٢٠٢)
	عبدالله بن عُمر (ت. ٧٣/٦٩٢)	
#٣	مُحمّد (ت. ١١/٦٣٢)	٥ سُنّي (١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨) ١ زيدي (١٥٢)
	نُعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة (ت. ٦٤/٦٨٣)	
	عامر بن شراحيل (ت. ١٠٦ أو ١٠٧/ ٧٢٤ أو ٧٢٥)	
#٤	مُجاهد (ت. ١٠٤/٧٢٢)، طاووس (ت. ١١٠/٧٢٨)، عطاء (ت. ١١٥/٧٣٣)	١ سُنّي (٤١٠) ١زيدي (٥٢٦)
	ليث بن أبي سُليم (أيمن((ت. ١٣٣ أو ١٤٣/ ٧٥١ أو ٧٦١)	
#٥	عامر بن شراحيل (ت. ١٠٦ أو ١٠٧/ ٧٢٤ أو ٧٢٥)	٨ سُنّي (٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٥٠) ١زيدي (٥٤٠)
	يحيى بن سعيد بن حيّان (ت. ١٤٥/ ٧٦٥)	

# ٦	عمر بن عبدالله بن علي (عُبيد) (٧٤٥/١٢٧)	٤ سُنّي (٠١٢، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٧)
	سلاّم بن سُليمان (ت. ١٧٩/ ٧٩٥)	الأحاديث الزّيديّة عينها (٣٠٨) كما هو في الجدول ٥. ٤أ
# ٧	عامر بن شراحيل (ت. ١٠٦ أو ١٠٧/ ٧٢٤ أو ٧٢٥)	٢ سُنّي (٢١٤، ٣٢٥)
	يحيى بن سعيد بن حيّان (ت. ١٤٥/ ٧٦٥)	١ زيدي (٥٤٠)
	عبدالله بن إدريس بن يزيد بن عبد الرّحمن (ت. ١٩٢/٨٠٨)	
# ٨	مُحمّد (ت. ١١/٦٣٢)	١ سُنّي (٠٩٥)
	عائشة بنت أبي بكر (ت. ٥٨/ ٦٧٨)	٢ زيدي (٠٩٦، ٠٩٧)
	قاسم بن مُحمّد بن أبي بكر (ت. ١٠٨/٧٢٦)	
	عمر بن سالم (ت. ١٢٠/٧٢٨؟)	
	ليث بن أبي سُليم (أيمن((ت. ١٣٣ أو ١٤٣/ ٧٥١ أو ٧٦١)	
	عبد الرّحمن بن مُحمّد بن زياد (ت. ١٩٥/٨١٢)	
زيدي/إمامي # ١	مُحمّد (ت. ١١/٦٣٢)	١ إمامي (١٥٩)
	النّعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة (ت. ٦٤/٦٨٣)	١ زيدي (١٥٢)

سنّي/إمامي	مُحمّد (ت. ١١/٦٣٢)	٥ سُنّي (١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨)
# ١	النُعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة (ت. ٦٤/٦٨٣)	١ إمامي (١٥٩)
ملاحظة: حول الإحالات الكاملة الموافقة لكلّ حديث مُرقّم، أنظر www.najamhaider.com/originsoftheshia		

يُمكنُ أن نخلص في هذين الجدولين إلى استنتاجين. الأوّل، كما كان الحالُ في البسملة و(بشكل أقلّ) القُنوت، تعرضُ الأحاديث الإماميّة استقلاليّة صارخة. يُشارِكُ الإماميّون راويين كوفيّين مُشتركين فحسب (نعني ساري بن إسماعيل -ت. ١٠٧/٧٢٥؟، سعيد بن طريف -ت. بعد ١٤٨/٧٦٦) مع الزّيديّين، وواحداً فحسب (نعني سُليمان الأعمش) مع السّنّيين. تُعوّل هذه الطّوائف الثّلاث على روايات عامر بن شراحيل. قد يبدو أمراً ملحوظاً وجود أربعة رواةٍ مُشتركين، لكنْ من المُهمّ الإشارة إلى أنّهم لم يتوزّعوا في صُلب الأحاديث الإماميّة. وتحديداً، الاعتماد على هؤلاء الرّواة كان مقصوراً على أربعة أحاديث (نعني ١٥٩، ٥٦٨، ٥٦٩، ٦١٥) من مجموع ١١٤ حديثا إماميّا. وتتراجعُ أهمّيّتهم لاحقاً في كون الإماميّين لا يشتركون إلاّ في رابط مُشترك وحيدٍ (نعني محمّد - النُعمان بن بشير) مع المجموعات الطّائفيّة الأخرى من خلال حديثٍ وحِدٍ (نعني ١٥٩). ويعتمدُ الإماميّون على القادة الأربعة في أسلوبٍ وحيدٍ، نقلاً إلى أو عن عددٍ واسعٍ من الأفراد المتميّزين ممّن نجدهم مع الزيديّين والسّنّيين. وإذا ما علّمنا لاحقاً أنّ جميع هؤلاء الرّجال الأربعة قد وُصفوا بأساليب غامضة ومُتناقضة في أعمال السّيرة الإماميّة والسّنّيّة، فإنّ النتيجة النّهائيّة لذلك هي إقرارٌ باستقلاليّة الأحاديث

الإماميّة. وفي أقصى الحالات، تُبيّنُ المُعطيات أنّ بعض الكوفيّين الذين يفتقدون لولاءات طائفيّة ثابتةٍ كانوا أحراراً في تنقّلاتهم بين الجماعات التي تظلّ الحُدود عندها مرنةً إلى حدٍّ ما.

ثانياً، يُقدّم الجدولان وصْلا واضحاً بين السّنّيّين والزيديّين من خلال ثمانية روابط مُشتركة وثمانية رواة مُشتركين يستمرّ حُضورهم جيّداً إلى القرن الثّاني/الثّامن. حيث أنّ نصف الرّوابط المُشتركة يعودُ في الأصل إلى النّبيّ، بينما يُركّزُ النّصف الآخر على شخصيّات عاشت في أواخر القرن الأوّل/السّابع، من بينهم ذلك الموجودُ في كلّ المواضع عامر بن شراحيل والثّالوث الفقهيّ المكّيّ مُجاهد بن جابر، طاووس بن كيسان وعطاء بن أبي رباح. يقتصرُ التّقاطُع في الرّوابط الأربعة الأولى على القرن الأوّل/السّابع وبداية القرن الثّاني/الثّامن إلى حُدود مُنتصفه، لينتهي (في السّلسلة الأطول) مع ليث بن أبي سُليم (ت. ١٣٣/٧٥١). أمّا الرّابطُ المُشترك الآخر فيتّسعُ بشكل جيّد إلى حُدود القرن الثّاني/الثّامن ليبلغ ذروته في الأخير مع عبد الرّحمن بن مُحمّد بن زياد (ت. ١٩٥/ ٨١٢).

يُقدّمُ الرّواة الثّمانية المُشتركون سنداً لاحقاً لتداخُل بين السّنّيّين والزّيديّين. وهؤلاء يتضمّنون أربعة وُجوه ماتوا في بداية القرن الثّاني/ الثّامن (نعني أبا بريدة وعائشة وعمر بن عبدالله وليث بن أبي سُليم) وأربعة ماتوا في النّصف الأخير من القرن الثّاني/الثّامن (نعني سلاّم بن سُليم -ت. ١٧٩/٧٩٥، عائذ بن حبيب بن الملاّح -ت. ١٩٠/٨٠٧، عبدالله بن إدريس بن يزيد -ت. ١٩٢/٨٠٨، ومُحمّد بن فضيل بن غزوان -ت. ١٩٤-٥/٨٠٩-١٠). إجمالاً، تصلُ الرّوابط المُشتركة والرّواة المُشتركون بين السّنّة والزيديّة إلى سبعة عشر فردا منتشرين على ٥٠ بالمائة (٢٠/١٠) من كامل الأحاديث الزّيديّة و٢٧ بالمائة (٦١/

٢٢٩) من كامل الأحاديث السّنيّة. تقدّمُ هذه الأرقام دليلاً قويّا على التّقاطع بين جماعتين امتدّتا بشكل جيّد خلال القرن الثّاني/الثّامن. ولكنْ، ينبغي المُلاحظة أنّ هذه الرّوابط مقصورةٌ على الأحاديث الزّيديّة التي تذكُر إمّا أراء النّبيّ أو الفقهاء الذين اكتسبوا منزلة عالية في نظر المُحدّثين الكوفيّين. ولا تُوجدُ روايةٌ واحدةٌ وهي تحتفظُ برأي واحدٍ من العلويّين خلال القرن الثّاني/الثّامن تُدرجُ راويا معروفا بين السّنيّين والإماميّين.

تؤكّد نتائج هذه الطبقة الثّانية من المقارنات (كما هو الحال في العيّنتين الدّراسيّتين السّابقتين) مسألتيْن: ١) تصرّف الإماميّون بوصفهم وحدة فقهيّة مُستقلّة في بداية القرن الثّاني/الثّامن و٢) تُوجد مُساندة دُنيا تتعلّق بأصل السّرديّة الخاصّة بالزيديّة الأولى. بخصوص الأولى، لا تُظهرُ الأحاديث الإماميّة أيّة روابط مُشتركة ملحوظة مع السّنّة، خلا راويين مُشتركين ورابطاً مُشتركاً يتحدّدُ في ٦٤/٦٨٣. يُوجدُ تداخُلٌ غير ملحوظ على حدّ السّواء بين الإماميّة والزّيديّة مُجسّمٌ من خلال الرّابط المُشترك عينه وثلاثة رواة مُشتركين فحسب. أمّا عن الثّانية، على الرّغم من أنّ الأحاديث الزّيديّة تحتوي على العناصر البتريّة (السّنّيّة الأصل)، إلاّ أنّها لا تحتفظُ برابطٍ وحيد يُمكن أن نصفه على أنّه جاروديّ (إماميّ). وحتّى آراء عليّ مربوطة من خلال سلاسل تشتركُ فيها الأحاديث السّنّيّة كذلك.

كما هو الحالُ في الفُصول السّابقة، نخلُصُ إلى مقارنة الأشكال السّرديّة الأولى المعتمدة من طرف كلّ جماعة. وإذ نحنُ نتفحّص الجدول ٥.٥ فلْنتذكّر أنّنا نبحثُ عن تداخُلات وفُروقات كَمؤشّرات على تنامي هويّة طائفيّة مُستقلّة.

كُنّا قد ذكرنا بعدُ التّباين العدديَّ بين مُساهمات الفرق الطّائفيّة الثّلاث، ولكنْ لنتذكّر -كما كان الحالُ في العيّنة الدّراسيّة الثّانية- أنّنا نتجاوزُ هذا العائق عبر تفحّص **توزّع** الأشكال السّرديّة. إنّ نسب الأحاديث الطّائفيّة التي تعتمدُ أسلوباً مخصوصاً هي أكثر أهمّيّة من العدد الحالي لمثل هذه الرّوايات.

تُعزّزُ المعلومات الموجودة في الجدول ٥.٥ (مرّة أخرى) ما أكّدناهُ من وُجود هويّة إماميّة جماعيّة مُتميّزة في بداية القرن الثّاني/الثّامن. إنّ المنهج الأكثر شُيوعاً في الاحتفاظ بالمعلومات في الأحاديث الإماميّة هو شكل السّؤال-و-الجواب (٣٦ بالمائة)، في مُقابل التّعويل السّنّيّ والزّيدي على الشّواهد المُباشرة (السّنّة: ٣٧ بالمائة، الزيديّة: ٧٥ بالمائة) وعلى النّماذج التّمثيليّة (السّنّة: ٢١ بالمائة، الزيديّة: ١٠ بالمائة). وعلاوة على ذلك، تعتمدُ الأحاديث الإماميّة على مُراسلات كتابيّة (٧ بالمائة) والتفاسير (٩ بالمائة)، وهي نادراً ما تُوجدُ في الأحاديث السّنّيّة والزّيديّة. وأخيراً، إنّ الإماميّين مُتميّزون في استعمالهم للأحاديث التي تربطُ الكُحول/التّحريم ببعض وجوه الكتاب المُقدّس (٣ بالمائة).

إنّ تأويل النّصوص الزّيديّة هو أكثر صعوبة نتيجة عددها الصّغير. ولكنْ، حتّى من خلال نماذج محدودة، من الواضح أنّه حتّى الأحاديث الزّيديّة القليلة التي تنقُل آراء القادة العلويّين في منتصف القرن الثّاني/الثّامن إلى نهايته (مثال الحديثين ٥٨٢ و٦٤٣) تنحرفُ عن أسلوب الشّاهد-المُباشر (المُهيمن على الأحاديث السّنّيّة) وتميلُ إلى شكل السّؤال-و-الجواب (صفةٌ مخصوصةٌ بالأحاديث الإماميّة). بيد أنّه في غياب دليلٍ إضافيٍّ، من المُرجّح أنّ التّشابُهات بين الإماميّة والزّيديّة ناتجٌ عن اتفاقٍ أسلوبيّ مُشترك وشائع للاحتفاظ بالآراء العلويّة بالكوفة.

وحينما يذكُر الزّيديّون غير العلويّين من القرن الأوّل/السّابع وبداية القرن الثّاني/الثّامن فإنّهُم يُشبهون بشكل كبير السّنيّين في ١) تعويلهم على الشّواهد المُباشرة و٢) في التّقليل من الرّوايات التّفسيريّة و٣) في التّخلّي عن المراسلات المُباشرة والأدلّة الكتابيّة [من الكتاب المُقدّس]. وبينما كانت نتائج هذا القسم بخُصوص الزّيديّة إلى حدّ ما غير ثابتة ومُلتبسة، فإنّ على السّياق العامّ للمُقارنة أن يُؤخذ بعين الاعتبار. ولو كانت هذه المُقارنة المُفردة الأساس الوحيد عندنا لتحديد العلاقة بين الزّيديّة والجماعات الطّائفيّة الأخرى، لكان من المُستحيل افتراضيّاً توفير أيّة استنتاجات معقولة. ولكنْ، كما هو بيّنٌ، لدينا مُقارنتان سابقتان تصفان تجاوُراً شبيهاً بين الزّيديّة الأولى والرّوايات السّنّيّة. على الرّغم من أنّ هذه الحالة الأخيرة غير كافية في حدّ ذاتها، إلاّ أنّها تُعزّزُ نتائجنا المُبكّرة وذلك بألاّ تُناقضها علناً.

الجدول ٥.٥. الأسلوب السّرديّ (التحريم)

	السّنّيّة						الزيديّة		الإماميّة			
سؤال/ جواب	٠١٩أ	٠٢٨	٣٠٥	٤٢٥	٤٨٢		٥٨٢	٦٤٣	٢٦٥	٥٥٩	٦٠٧	٦٣١
	٠٢٠	٠٣٠	٣٣٨	٤٢٦	٥٠٢				٢٦٧	٥٦٣	٦٠٨	٦٣٣*
	٠٢١ب	٠٣١	٣٥٥	٤٢٧	٥٠٣				٢٧١	٥٩٠	٦٠٩	٦٣٤*
	٠٢٢	٠٤٤	٣٨٢	٤٢٩	٥١٦				٢٧٨	٥٩١	٦١٠	٦٣٦
	٠٢٣	١٣٢	٤١٢	٤٤٢	٥٤٣				٢٨١	٥٩٢	٦١٤	٦٤٢
	٠٢٤	١٣٣	٤١٤	٤٤٣	٥٤٨				٢٨٥	٥٩٣	٦١٧	٦٤٥
	٠٢٥	١٧٢	٤١٥	٤٥٤	٥٦١				٢٨٨	٥٩٥	٦١٨	٦٤٦
	٠٢٦	١٩٢	٤٢٣	٤٨١	٦٥١				٢٩٤	٥٩٦	٦٢٠	٦٦٦
	٠٢٧	٣٠٤							٢٩٧	٦٠٢	٦٢١	٦٦٧
									٥٥٦	٦٠٣	٦٢٨	٦٧٨

									٥٥٨			
شهادة العيان	٠٣٦	١٩١	٣٠٩	٣٣٤	٤٢٢		لأحد		٢٩٥	٥٦٤	*٦٣٣	٦٣٥
	٠٣٧	٢٠٧	٣١٢	٣٤٤	٤٤٧				٥٦٢	٦٠٦	٦٣٤*	٦٨٥
	١٦٨	٢٠٨	٣١٦	٣٥١	٤٤٨							
	١٦٩	٢٠٩	٣١٩	٣٦٣	٤٥١							
	١٧٢	٢١٠	٣٢١	٣٦٦	٤٥٢							
	١٧٣	٢٤٦	٣٢٢	٣٦٧	٤٦٤							
	١٧٤	٣٠١	٣٢٣	٣٨٥	٤٩١							
	١٨٦	٣٠٢	٣٢٤	٣٨٧	٥٠٦*							
	١٨٧	٣٠٦أ	٣٢٥	٣٩١	٥٥٥							
	١٨٨	٣٠٧	٣٣٠	٤١٩								
شواهد مُباشرة	٠٠٤	١١١	١٥٤	٣٤٧	٤٠٥أ	٥٠٨	٠٩٦		١٥٩	٣٧١	٥٩٨	٦٣٢
	٠٠٥	١٣٥	١٥٥	٣٤٨	٤١٠	٥٠٩	٠٩٧		٢٧٧	٣٧٨	٥٩٩	٦٣٧
	٠٠٦	١٣٦	١٥٦	٣٥٠	٤١٨	٥١١	١٠٢		٢٨٢	٤٩٢	٦٠٠	٦٣٨
	٠١٧	١٣٧	١٥٧	٣٥٣	٤٢٨	٥١٣	١٥٢		٢٨٤	٥٥٧	٦٠٤	٦٣٩
	٠١٨	١٣٨	١٥٨	٣٥٤	٤٣١	٥١٤	٢٠٢		٢٨٩	٥٦٧	٦١٢	٦٤٠
	٠٢١	١٣٩	١٦٣	٣٥٦	٤٥٦	٥٢١	٢٦٩		٢٩١	٥٦٨	٦١٣	٦٤١
	٠٢١أ	١٤٠	٢١٤	٣٩٢	٤٥٧	٥٣٥	٢٧٠		٢٩٢	٥٦٩	٦١٥	٦٤٤
	٠٢٩	١٤١	٢٢٩	٣٩٣	٤٩٨	٥٣٦	٣٠٨		٢٩٦	٥٩٤	٦١٦	٦٤٧
	٠٣٤	١٤٢	٢٤٩	٣٩٦	٤٩٩	٥٣٧	٣٣٦		٢٩٩	٥٩٧	٦٣٠	٦٧٠
	٠٣٥	١٤٤	٢٥٠	٣٩٩	٥٠٠	٥٣٩	٣٦٢					
	٠٣٨	١٤٥	٢٩٨	٤٠٢	٥٠١	٥٤٢	٣٦٨					
	٠٣٩	١٤٦	٣١٧	٤٠٣	٥٠٤	٥٥٣	٥٢٦					
	٠٩٥	١٤٧	٣٢٩	٤٠٤	٥٠٥	٥٦٠	٥٤٠					
	١١٠	١٤٨	٣٣١	٤٠٥	٥٠٦ج	٥٧١	٥٨٠					
							٥٨٣					

نماذج تمثيلية	٠٠٨	١٧٩	٣١٠	٣٩٧	٥١٧		٣٦٠	٣٦١	٢٦٨	٢٨٧	٣٧٢	٣٧٩
	٠٠٩	١٨٠	٣١٥	٣٩٨	٥١٨				٢٧٤	٣٧١	٣٧٤	٦١١
	٠١٠	١٨١	٣٢٨	٤٢٤	٥١٩				٢٧٥			
	٠١٢	١٨١أ	٣٦٤	٤٤٥	٥٢٠							
	٠١٣	١٨٢	٣٦٩	٤٤٩	٥٢٢							
	٠٩٣	١٨٣	٣٨١	٤٦٢	٥٢٣							
	١٢٩	١٨٤	٣٨٣	٤٦٩	٥٢٤							
	١٣٤	١٨٥	٣٨٤	٤٩٤	٥٣١							
	١٧٧	٢٥٤	٣٨٨	٥١٠	٥٦٦							
	١٧٨	٣٠٦										
رسائل مكتوبة	٣١٤						لا أحد		٣٧٥	٦٦٥	٦٦٩	٦٨٠
									٣٧٦	٦٦٨	٦٧٩	٦٨٤
										٦٥٧		
تفاسير	٣١٨	٤٠٨	٤٣٨	٥٢٥			٤٦٣		٢٦٠	٢٦٣	٢٨٦	٦١٩
	٣٢٠	٤١٧	٤٥٥						٢٦١	٢٨٠	٢٩٣	٦٧٧
									٢٦٢	٢٨٣		
قصص من الكتاب المقدّس	لا أحد						لا أحد		٥٦٥	٥٧٠	٦٢٩	
الجملة	سؤال/جواب: ١٨٪ شهادة العيان: ٢١٪ مباشرة: ٣٧٪ نماذج تمثيلية: ٢١٪ مكتوبة: ١٪ تفاسير: ٣٪ كتابة ٠٪						س/ج ١٠٪ العيان ٠٪ مباشرة ٧٥٪ تمثيلية ١٠٪ مكتوبة ٠٪ تفاسير ٥٪ كتابة ٠٪		س/ج: ٣٦٪ العيان: ٧٪ مباشرة: ٣٢٪ تمثيلية ٨٪ مكتوبة ٨٪ تفاسير: ٩٪ كتابة: ٣٪			

* تُشيرُ إلى الأحاديث التي تعتمدُ على أساليب سرديّة متعدّدة. وعن الإحالات المُناسبة لكلّ حديث مُرقّم انظر www.najamhaider. com/originsoftheshia

إجمالاً، تتّفقُ نتائج هذا القسم بعامّة مع تلك التي نجدُها في القسم السّابق. من ناحيةٍ نعثُر على ما يؤكّدُ حُضور هويّة إماميّة في بداية القرن الثّاني/الثّامن تجسّدت في الاختيارات المُتميّزة بشأن تقديم المعلومات أو الاحتفاظ بها. ومن ناحيةٍ أخرى، علينا أن نُسائل صلاحيّة المنظور القائل إنّ الزّيديّة قد تشكّلت حول نشأة البتريّة التي اقترنت بشكل قريبٍ بالأحاديث السنّيّة الأولى بالكوفة والجاروديّة التي تعكسُ منظوراً شيعيّا إماميّا. وبدلاً من اعتبار الزّيديّة خليطاً هجيناً يجمعُ بين الاتجاهين، تبدو الأحاديث الزّيديّة الأولى مُنحازةً بشكل أساسيّ (إن لم يكن حصْراً) إلى تلك التي احتُفظ بها في المجموعات السّنّيّة. فما هو الموقعُ الذي يضعه هذا الأمر للسّرديّة الخاصّة بأصول الزّيديّة؟ أين يتحدّد موقع الجاروديّة في بداية هذه الحركة وأين يكمُن موقع البتريّة في الأخير؟

خُلاصة:

مثلما كان الأمرُ في الفصلين الثّالث والرّابع، يُركّزُ هذا الفصلُ على الأدبيّات الفقهيّة والأحاديث التي تُحيطُ بالمُشكل الفقهي (نعني الحكم في المشروبات الكُحوليّة). تمثّل هدفنا الأساسي في فحص صلاحيّة السّرديّات القديمة الخاصّة بنشأة التشيّع الإمامي والزّيديّ كما أجملنا القول فيه في الفصل الأوّل من خلال مُقاربة طوّرناها في الفصل الثّاني. لقد بدأنا بمسح شاملٍ للأعمال الفقهيّة الخاصّة بستّ مدارس فقهيّة إسلاميّة أُعدّت لَتقدّم لنا السّياق الخاصّ بمُشكل التّحريم بشكل واسع. كان ذلك مشفوعاً بمُقارنات بنائيّة للقادة، لسلاسل العنعنة والأساليب السّرديّة لـ٣٦٣ حديثا كوفيّا مأخوذة عن أهمّ الجوامع السّنّيّة والإماميّة والزّيديّة.

أكّدت النّتائج بشكل واسعٍ تلك التي وجدناها في الفصلين الثّالث

والرّابع. وتحديداً، وجدنا أنّ الأحاديث الإماميّة تعرضُ لنا استقلالاً قويّاً بخصوص الأفراد الذين ينسبون إليهم دور القيادة، والرّواة الذين يعتبرونهم محلّ ثقة والأشكال السّرديّة التي يعتمدونها للاحتفاظ بالمعلومات. وهذه تُساندُ الخلاف حول تطوير الإماميّين هويّة جماعيّة مُستقلّة مع مطلع القرن الثّاني/الثّامن. في المُقابل، وجدنا أسباباً هامّة للشّكّ في المنظور القائل إنّ الزّيديّة تشكّلت سنة ١٢٢/٧٤٠ مع نشأة البتريّة والجاروديّة. إذْ تعرضُ لنا الأحاديث الزّيديّة المُبكّرة خاصيّات بتريّة (سنّيّة أولى) بالأساس بينما لا تظهرُ لنا العناصر الجاروديّة (الشّيعيّة) إلاّ حوالي مُنتصف أو نهاية القرن الثّاني/الثّامن. سنُطوّر استتباعات هذه النّتائج لاحقاً من الفصل السّادس إلى الفصل الثّامن. حيثُ يُقدّمُ لنا الفصل السّادس تاريخاً منقّحا [تاريخ مُراجعة] للزّيديّة الأولى يتّفقُ بشكل أفضل مع نتائج عيّناتنا الدّراسيّة، بينما يفحصُ الفصلان السّابع والثّامن الميكانيزمات التي نشأت بموجبها الهويّة الإماميّة في القرن الثّاني/الثّامن بالكوفة.

الباب الثّالث

نشأة التّشيّع

الفصل السادس
الزّيديّة الأولى وسياسات

الثّورة الدّائمة

تُوفر لنا العيّنات الدّراسيّة المُمتدّة من الفصل الثّالث إلى الفصل الخامس أساساً ثابتاً لتقييم مصداقيّة السّرديّات الطّائفيّة المُحدّدة في الفصل الأوّل. ولنتذكّرْ أنّ المنظور القديم حول أصول الهويّة الشّيعيّة المأخوذ بشكل واسع عن المصادر المُبتدعة ١) يعتبرُ نشأة الهويّة الإماميّة كانت مع مطلع القرن الثّاني و٢) يعتبرُ أنّ الزّيديّة نتجت عن الجمع بين سُلالتين من التشيّع الكوفيّ (البتريّة والجاروديّة) حوالي سنة ١٢٢/٧٤٠ مع ثورة زيد بن علي.

التّقييم الشّامل

تُؤكّدُ نتائجُ مُقارناتنا الثّلاث الدعوى الأولى التي تعتبرُ أنّ الإماميّين يُظهرون استقلاليّة ملحوظة في ما تعلّق بقادتهم، برواتهم وبأشكالهم السّرديّة. وفي المُناسبات المحدودة التي يشتركون فيها في راوٍ ما مع واحدة من الطّوائف الأخرى (مثال حبيب بن قيس المذكور من قِبل الإماميّين والسّنّيين)، يستعملُ كلّ فريقٍ ذلك الرّاوي في سلسلة عنعنة

مختلفة بقدر مُعتبر[٦٨٠]. وحتّى في الحالات التي يتمسّك فيها الإماميّون بمنظورات شبيهة لتلك التي عند السّنّة والزيديّة (مثال التحريم العامّ للخمر)، فإنّهم ما يزالون يذكُرون قادتهم الخاصّة بهم من خلال رُواة متميّزين وفي أساليب سرديّة فريدة[٦٨١]. إذا كانت الهويّة الإماميّة قد تشكّلت في مُنتصف القرن الثّاني/الثّامن أو موفّاه، فإنّنا سننتظرُ أعمال الفرقة [الزيديّة] وذلك لإدراج عددٍ هامّ من التّداخلات مع الفرق الأخرى. ولكنْ، لم يكنْ الحالُ هكذا.

قد يكونُ بالإمكان بيان أنّ الإماميّة نشأت بالفعل في منتصف القرن الثّاني/الثّامن أو ربّما في موفّاه، ثمّ من بعد ذلك بدأت في تطهير الأحاديث التي هي موضع إشكالٍ، بشكلٍ يُوحي بأنّها اختلفت عن سكّان الكوفة قاطبة في مرحلة مُبكّرة جدّا. بيد أنّ هذا المسار إمّا أنّه ١) يفترضُ اتفاقاً واسعاً بشأن رُواة القرن الثّاني/الثّامن الذين كان بالإمكان احتواؤهم من قبل الإماميّين من دون اعتراض الفرق الأخرى أو ٢) أنّه يُنتجُ صنفاً ملحوظاً من الرّواة دافع عنهم خُصومهم من الجماعات الأخرى. في الحالة الأولى، سيكونُ على هذا المسار أن ينتظر عدداً من الأجيال حتّى تصير الحُدود الفاصلة بين الجماعات واضحة. ولن يكون

(٦٨٠) بعبارة أخرى، يروي طلبة الباقر والصّادق من الكتب الخاصّة بالسّيرة أراءهما من خلال سلاسل عنعنة متميّزة. ويوجدُ نمطٌ آخر شبيه (القادة المُشتركون، سلاسل العنعنة المُستقلّة) في علاقة ببقيّة القادة/الرّواة (مثال السري بن إسماعيل، سعد بن طريف).

(٦٨١) كان ثمّة تداخُلٌ طفيفٌ في الأساليب السّرديّة بين الأحاديث العلويّة المذكورة من قِبل الإماميّين والزّيديّين، لكنّ ذلك كان مقصوراً على النّصوص التي تعودُ إلى منتصف القرن الثّاني/الثّامن إلى موفّاه. وعلى الرّغم من أنّ ذلك من شأنه أن يُعلن عن أسلوبٍ مُشترك بين الأقوال العلويّة، إلاّ أنّه لا يُساندُ تقاطُعاً مُمكناً بين الفريقين في مطلع القرن الذي عاصر ولادة الزّيديّة.

لغربلة الخلفيّات أن تبدأ حقّاً إلاّ مع بداية القرن الثّالث/التّاسع. وفي مثل هذه الحالة، سننتظرُ نجاة بعض بقايا الآثار عن هذا المسار إمّا داخل الأعمال الإماميّة أو- إذا ما كان التّطهيرُ ناجعاً للغاية - في الأعمال السّنيّة. فلا يُوجد أيّ دليل جوهريٍّ على هذه الفرضيّة. وفي السّيناريو الثّاني، سيكونُ لنا على الأرجح أن نُواجه عدداً من الأفراد الذين تحدّثت عنهم مُختلف الجماعات على أنهم تابعون لهم. غير أنّ العدد الحالي لمثل هؤلاء الرّواة المُتنازع بشأنهم هو محدودٌ. يشتركُ الإماميّون في ستّة رواة فحسب مع السّنّيين[٦٨٢] وفي ستّة مع الزيديّين[٦٨٣] من بين عدد جُمليّ واسعٍ يفوقُ ١٤٠٠ راويا توزّعوا على ١٣٨٨ حديثا[٦٨٤]. إنّ

(٦٨٢) يتضمّن هؤلاء (بحسب الترتيب الزّمني لتاريخ الوفاة) النعمان بن بشير (ت. ٦٤/ ٦٨٣)، عبدالله بن معقل بن مقرّن (ت. ٨٠/٦٩٩)، سعيد بن المُسيّب (ت. ٩٤/ ٧١٣)، عبد الرّحمن بن الأسود بن يزيد (ت. ١٠٠/٧١٨)، عامر بن شراحيل (ت. ١٠٧/٧٢٥)، جابر بن يزيد الجعفي (ت. ١٢٨/٧٤٦)، حبيب بن قيس بن دينار (ت. ١٢٢/٧٤٠)، إبراهيم بن عبدالله (ت. ١٢٠/٧٣٨) وسُليمان بن مهران الأعمش (ت. ١٤٨/٧٦٥).

(٦٨٣) يتضمّن هؤلاء (بحسب الترتيب الزّمني لتاريخ الوفاة نُعمان بن بشير (ت. ٦٤/٦٨٣)، ساري بن إسماعيل (ت. ١٠٧/٧٢٥؟)، عامر بن شراحيل (ت. ١٠٧/٧٢٥)، سعد بن طريف (ت. منتصف القرن الثّاني/الثّامن، عامر بن شمر (ت. ١٥٧/٧٧٤) وسُليمان بن مهران الأعمش (ت. ١٤٨/٧٦٥).

(٦٨٤) يُوجدُ ثلاثة رواة عُثر عليهم في الجوامع الخاصّة بالجماعات الطّائفيّة -النُعمان بن بشير (ت. ٦٤/٦٨٣)، عامر بن شراحيل (ت. ١٠٧/٧٢٥) وسُليمان بن مهران الأعمش (ت. ١٤٨/٧٦٥). كان الأوّلُ من أوائل الصّحابة، مُوقّرا بشكل من الجميع قبل أن تُعيّن الحُدود الطّائفيّة الفاصلة والتي لا نمتلك بشأنّها أيّة نُصوص مكتوبة موجودة عندنا. في المُقابل، عاش الاثنان الأخيران خلال فترة الطّائفيّة المُبكّرة. وإنّ مُعاينة حياتهم (وتمثيليّة حياتهم) عن كثبٍ لَتُقدّمُ لنا تصوّرات عن ديناميكيّات الهويّة الطّائفيّة=

التّفسير الأكثر بساطة ومنطقيّة للمُعطيات هو أنّ الإماميّين كانوا جماعة مُنعزلة ومتميّزة مع مطلع القرن الثّاني/الثّامن[٦٨٥].

تُقدّم لنا العيّنات الدّراسيّة، خلافا للإماميّة، سنداً أقلّ عن أصل السّرديّة الزّيديّة. لو كانت الطّائفة قد تشكّلت من خلال مزيج بين البترية والجاروديّة، لتعيّن علينا انتظار النّصوص الزّيديّة الأولى لتجسيم التّوجّهات المتعارضة بين الجماعتين. إنّ البتريين على الرّغم من إيمانهم بأحقّيّة خلافة علي، إلاّ أنّهم كانوا طرفاً وجُزءاً من منظومة حديثٍ كوفيّة تجسّمت في الأخير في السّنّيّة وأجلّت الصّحابة الأوائل بصفتهم رُواة. أمّا الجاروديّين، فانحازوا أكثر إلى الجماعات الطّائفيّة الشّيعيّة (نعني الإماميّة) التي رفضت تنزيه الصّحابة ممّن حاربوا عليّاً أو عارضوه. وبشكل عامّ، تُشبهُ النّصوص البترية الأحاديث السّنّيّة، بينما تتناسب النّصوص الجاروديّة مع تلك التي عند الإماميّة. وتؤكّدُ السّرديّة الأصليّة لاحقاً أنّ هاتين القطعتين من الزّيديّة تنافستا على التّحكّم في الحركة على امتداد القرن الثّاني/الثّامن و(بخاصة) القرن الثّالث/التّاسع، وتلك خُصومة انتصر فيها الجاروديّون في الأخير. وينبغي أن يكون مفعول هذا الصّراع على الأحاديث الزّيديّة ملحوظاً. وكان علينا مثلا أن ننتظر حتى يعزل الجاروديّون المُنتصرون تلك الأحاديث التي رواها خُصومهم، لينحرفوا بالأحاديث الزّيديّة الباقية نحو توجّه جاروديّ[٦٨٦]. وبعامّة، إذا

=المخصوصة. وعن التفحّص المركّز لحياة الاعمش انظر الفصل السّابع من هذا الكتاب.

(٦٨٥) أن تكون الجماعة الإماميّة قد تكتّلت بشكل مُبكّر (مثال مُوفّى القرن الأوّل/السّابع خلال فترة حياة السّجّاد)، فذلك أمرٌ لا يُمكن الإجابة عنه بأيّة درجة من اليقين. لا يوجدُ إلاّ عددٌ قليل من الأحاديث التي تذكُرُ القادة السّابقين للباقر.

(٦٨٦) استُعملت جوامع [الحديث] الزّيديّة الأولى في هذه الدّراسة من طرفِ أحمد بن=

كانت السّرديّة الأصليّة للزّيديّة أمْراً صحيحاً، فإنّ على مُعطياتنا أن تعكس أحد الإمكانين:

١) نمطاً تُدرجُ فيه الأحاديث الزّيديّة توزيعاً مُتساويا (أو هو مُتساوٍ نسبيّاً) للنّصوص التي تشتركُ فيها في بعض الملامح مع السّنّيّين (مكوّنُ البترية) والإماميّين (مكوّن الجاروديّة).

٢) مُدوّنة حديثٍ زيديّة يُهيمنُ عليها توجّهٌ جاروديّ كما هو مُنعكسٌ في التّقاطُعات الملحوظة مع النّصوص الإماميّة وتشابهٌ طفيف مع الرّوايات السّنّيّة.

بيد أنّ نتائجنا لا تُشيرُ إلى أيٍّ من هذين الإمكانين. عوضاً عن ذلك، نجدُ أنّ الطّبقة الأولى من الأحاديث الزّيديّة هي بترية بالأساس وذلك يجعلها تُشبه الرّوايات السّنّيّة في اعتمادها على القادة والرّواة والأسلوب. في الواقع، يُوجدُ تقريباً غيابٌ كُلّيّ لطرازٍ جاروديّ في بداية القرن الثّاني/الثّامن. إنّ بداية ظُهور الرّوايات الجاروديّة لم يبدأ إلا مع موفّى القرن الثّاني/الثّامن ومطلع القرن الثّالث مُقابل التّراجع الحادّ للأحاديث البترية. وذلك لا يؤكّدُ لا ١) انقساماً أصليّا بين البترية والجاروديّة ولا ٢) تخلّيا عن الأحاديث البترية من طرف الجاروديّة المُنتصرة[٦٨٧].

وإذ نأخذُ بعين الاعتبار الطّبيعة المشبوهة للسّرديّة القديمة، قد يكونُ من الأجدى أن نُقارب الموادّ الأصليّة بشكل جديد ونحنُ نرنو إلى بناء

=عيسى، وهو جاروديّ ومُترشّحٌ علويّ مُمكن للإمامة. فلو أنّه وُجدت معركة داخليّة حول السّلطة بين البتريّين والجاروديّين في القرن الثّاني/الثّامن لما انتظرنا أن يمحو أحمد بن عيسى النّصوص البتريّة في جُهدٍ منه لعزل كامل الآثار التي تعكس تأثيرهم. وإنّ حقيقة كونه لم يفعل ذلك أمرٌ بيّنٌ.

(٦٨٧) انظر الهامش ١٢٢ من هذا الفصل.

مُراجعة للخطّ الزّمني لأصول الزّيديّة يجدُ سنداً له في العيّنات الدّراسيّة الثّلاث. ما بقي من هذا الفصل يُقدّمُ لنا هذا الإطار الجديد مؤسّساً بشكل أوّلي على الأخبار التاريخيّة بدلا من الأحاديث المُبتدعة التي شكّلت العديد من الأعمال الثّانويّة.

حالة التّطوّر

لنبدأ باقتراح سرديّة بديلة عن الزّيديّة الأولى. وفي مُقابل الرّواية القديمة التي تصف جماعة زيديّة مُنقسمة في الأصل تتكوّن من البترية والزّيديّة، تُبيّن لنا المُعطيات أنّ الجماعة الأولى كانت بترية بشكل واسع. وكان ذلك يعني أنّه حينما ثار زيد بن علي سنة ١٢٢/٧٤٠، كان أتباعه (أي البتريّون) مُتميّزين عن سُنّة سُكّان الكوفة الأوائل فحسب، وذلك بفضل حماسهم الشّديد نحو موقف سياسيّ علويّ. وعلى امتداد القرن الثّاني/الثّامن، نما الزّيديّون أكثر بأسلوب عسكريّ وتبنّوا المذاهب الفقهيّة التي جعلتهم يقتربون من الإماميّة. وبعبارة أخرى، صاروا جاروديّين بشكل متزايد إلى أن بدأت الطّائفة تفقدُ الكثير من خصائصها البترية مع مُنتصف القرن الثّالث/التّاسع. ويجدُ هذا المسار سنداً له في غيابٍ عامّ للعناصر الجاروديّة في الأحاديث الزّيديّة الباكرة وتزايدها خلال مُنتصف وأواخر العقود الأخيرة من القرن الثّاني/الثّامن. ولْنعتبر ببساطة أنّ الزيديّة تطوّرت بشكل تدريجيّ من توجّه (بتريّ) إلى آخر (جاروديّ). إنّ مُفردتي «بتري» و«جارودي» قد استُعملتا من قِبل الدّارسين (أغلبهم أصحاب بدعٍ) بغاية شرح هذا التّحوّل المأساوي.

تكمنُ الفائدة الأولى من إعادة الصّياغة هذه في توافقها مع نتائج العيّنات الدّراسيّة الثّلاث. ولكنْ، في غياب دليلٍ إضافيّ، لا يؤسّسُ هذا التّرابط حُجّة نهائيّة. يُمكن تطويع المُعطيات لاختلاق قصص كثيرة

مُختلفة، وهي جميعها حُدوسات مُتساوية. ونحنُ نأخذ هذا الامر بعين الاعتبار، لِنعُدْ إلى المصادر الأساسيّة (وهي بالأساس أخبارٌ تاريخيّة) بغاية التّحقّق من المدى الذي تقف عنده قصد مساندة سرديّتنا المنقّحة(٦٨٨).

الطّعنُ في ثورة زيد بن علي (١٢٢/٧٤٠)

على كلّ حديث عن الزّيديّة الباكرة أن يبدأ بثورة من يبدو مؤسّساً لها، إنّه زيد بن علي وذلك في الكوفة سنة ١٢٢/٧٤٠. إنّ هذا الحدث هو ما يُعترفُ به بعامّة على أنّه حافزٌ على تشكيل الطّائفة ومُنعطفٌ حاسمٌ في التاريخ العامّ للتشيّع.

كُنّا قد بحثنا سابقاً في الأسلوب الذي أوّلت به الكتابات الهَرطوقيّة heresiographies هذا التّمرّد (أنظر الفصل الأوّل) بوصفه نقطةً تجتمع حولها البترية والجاروديّة مُتحدةً لخلق حركة جديدة. نحنُ مُهتمّون في

---

(٦٨٨) يعوّل المبحث التّالي بشكل واسع على الأخبار التاريخيّة المعروفة جيّدا. إن المصادر التاريخيّة الزّيديّة الأساسيّة هي الاصبهاني، **مقاتل الطّالبيّين**، الناطق بالحقّ، **الإفادة** وأحمد بن إبراهيم وعلي بن بلال، **المصابيح**. كان **المصابيح** في البدء مكتوباً من قِبل أحمد بن إبراهيم (ت. ٣٥٣/٨٦٤) ثُمّ تُمّم من طرف علي بن بلال (القرن الخامس/ الحادي عشر) ويبدأ (أو بعد) بدُخول يحيى بن زيد بن علي. وفي الإحالات المُقبلة سيُستعمل **مصابيح ١** للإشارة إلى القسم من النصّ الذي كتبه أحمد بن إبراهيم و**مصابيح ٢** للإحالة على ما واصله علي بن بلال. وقد وصلت هذه الأعمال عن طريق فان أرندونك Van Arendonk في كتابه **بدايات الإمامة الزّيديّة في اليمن** *Les débuts de l'imâmat zaidite au Yémen* ومادلونغ **الإمام القاسم** *Der Imam al-Qâsem.* بيد أنّ الأوّل قد استند كثيراً على سرديّة الطّبري **تاريخ**، بينما اعتمد الأخير، توافقاً مع القصد من دراسته، على عديد النّصوص التي كانت بالأساس كلاميّة في اهتمامها. أمّا المصادر التاريخيّة السّنّيّة فقد ذُكرت في مستوى الهوامش بغاية المُقارنة.

هذا الفصل أكثر بتصويرهم للظّروف التاريخيّة التي أحاطت بالثّورة. نادراً ما اهتمّت الكتابات الهرطوقيّة بما هو مخصوص، وهي تُقدّم القليل عن تفاصيل الأخبار. اهتمّ النّاشئ الأكبر (ت. ٢٩٣/٩٠٦) في **مسائل الإمامة** بالاختلافات بين الجاروديّين والبتريين بشأن ١) طبيعة تعيين عليٍّ خليفة و٢) مصادر المعرفة الدّينيّة المُحكّمة[٦٨٩]. واقتصر السّياق التاريخيّ على عبارة وحيدة. في سياق جدل حول الجاروديّة - تبيّنُ أنّ «هذه الطّائفة نشأت بعد تمرّد زيد بن علي بن الحسين وأنّ الشّيعة أسموها بالزّيديّة»[٦٩٠]. ويروي النوبختي (ت. بعد ٣٠٩/٩٢٢) في **فرق الشّيعة** والقمّي (ت. ٣٠١/٩١٤) في **كتاب المقالات**[٦٩١] الاعتقاد الزّيديّ بأنّ الإمام الذي «يجلسُ في بيته وفي مكان راحته» هو «مُشركٌ وغير مؤمن وهو في طريق الضّلال وكذلك من اتّبعه»[٦٩٢]. وهما بالتالي يحدّدان فرعين أساسيّين للزّيديّة. سُمّيا بالجاروديّين والزيديّين «الضّعفاء» (يُساوون لاحقاً مع البتريين) - ويُناقشان مذاهبهم الكلاميّة المُتميّزة[٦٩٣]. يُطبّق كلا الكاتبان مُفردة «زيديّ» على المجموعتين اللتين اتفقتا على أن عليّا هو أفضل النّاس بعد النّبيّ وساندتا ثورة زيد بن عليّ في

(٦٨٩) النّاشئ الأكبر، **مسائل الإمامة**، ٤٢-٥.

(٦٩٠) م.ن.، ٤٢.

(٦٩١) افترض مادلونغ أنّ نصّ النّوبختي -أوّل الاثنين- يُمكنُ أن يحتفظ بأقسام كبيرة من كتاب **اختلاف النّاس في الإمامة** للحكم ("Remarks", 152-63). وقد تحدّى المُدرّسي هذا الادّعاء بمصدرين مُمكنين بديلين: ١. هشام بن الحكم، **كتاب الميزان** أو ٢. نصّ سنّيّ باكر غير مُحدّد (مدرّسي، **الحديث**، ٢٦٦).

(٦٩٢) القمي، **كتاب المقالات**، ٧١-٢؛ النوبختي، **فرق الشيعة**، ٥٤-٥.

(٦٩٣) القمّي، **كتاب المقالات**، ٧٢؛ **فرق الشيعة**، ٥٥. وفي مُناقشته للفرق بين الفرقتين، يتبعُ مادلونغ بالأساس سرديّة النّوبختي (*DIQ*, 47-51).

الكوفة[٦٩٤]. وأخيراً، يُلخّصُ أبو هاشم الأشعري (ت. ٩٣٥/٣٢٤) في كتابه **مقالات الإسلاميين** الاختلافات المذهبيّة بين ستّة فُروعٍ للزّيديّة من دون الإشارة إلى أصولها التاريخيّة[٦٩٥].

تتضمّن الأعمال الأخيرة للشّهرستاني (ت. ١١٥٤/٥٤٩) (**الملل والنّحل**) وابن طاهر البغدادي (ت. ١٠٣٧/٤٢٩) (**الفرْقُ بين الفِرق**) توصيفات كلاميّة شبيهة بالّتي ذُكرت في أعمال المُبتدعين السّابقة. تُحدّدُ كلّ واحدة الجاروديّين والبتريين على أنّهم المكوّنون الأصليّون للزّيديّة، وتُفصّل معتقداتهم المذهبيّة بشكل فائق[٦٩٦]. بيد أنّ هذه الأعمال مُتميّزة باكتشافها للأحداث المُحيطة بثورة زيد الأصليّة وبخاصّة اللقاء الحاسم الذي سبق مُباشرةً معركته الأخيرة ضدّ الجيش الأموي.

تبدأ رواية الشّهرستاني بذكر تعليم زيد بين يدي المعتزلي الشّهير واصل بن عطاء (ت. ٧٤٨/١٣٠). وقادهُ هذا الإرشاد إلى أن يقبل ١) بشرعيّة «أقلّ الأئمّة شأناً» و٢) بالاعتقاد بأنّه لم يكن ثمّة من معنى في تكديس اللّوم على المعركة بين علي وخُصومه في الحرب الأهليّة الأولى. إنّ مُجرّد فعل التّعلّم لدى واصل هو ما عجّل بعدم اتّفاقٍ بين زيد وشقيقه الباقر الذي اتّهمه باعتقاده بأنّه «يقتبسُ العلم ممّن يجوزُ الخطأ على جدّه في قتال النّاكثين والقاسطين»[٦٩٧].

كان لهذا الجدل في الأخير نتائج قاتلة على زيد حينما كان يستعدُّ للمعركة خارج الكوفة سنة ٧٤٠/١٢٢. يُلاحظُ كلٌّ من الشّهرستاني وابن

---

(٦٩٤) القمّي، **كتاب المقالات**، *KM*, 72؛ **فرق الشيعة**، ٥٥.

(٦٩٥) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ١: ١٤٤-٥.

(٦٩٦) انظر البحث حول البتريّين والجاروديّين في الفصل الأوّل.

(٦٩٧) **الملل والنحل**، ١٥٥-٦.

طاهر البغدادي غضباً مُتبادلا بين زيد وعددٍ من أتباعه قبل أن تنشب العداوات[٦٩٨]. ويبدأ الفصل المُتّصل بذلك للشّهرستاني في **الملل والنّحل** فجأة بزيد وهو يُشير إلى مؤيّديه الأساسيّين الذين سألوا عن توضيحٍ لموقفه من الصّحابة الأوائل. وهذا الخطاب جديرٌ بأن يُذكر بالكاملَ:

كان علي بن أبي طالب أفضل الصّحابة، إلاّ أنّ الخلافة فوّضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينيّة راعوها، من تسكين نائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامّة، فإنّ عهد الحروب التي جرت في أيّام النّبوّة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين علي عليه السّلام عن دماء المُشركين من قريش لم يجفّ بعدُ، والضّغائن في صُدور القوم من طلب الثّأر كما هي، فما كانت القُلوب تميلُ إليه كلّ الميل، ولا تنقادُ له الرّقاب كلّ الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشّأن لمن عرفوه باللّين والتّودّد والتّقدّم، والسّبق في الإسلام، والقرب من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ألا ترى أنّه لمّا أراد في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطّاب رضي الله عنه زعق النّاس، وقالوا: لقد ولّيت علينا فظّا غليظا، فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر لشدّته وصلابته، وغلظ له في الدّين وفظاظة على الأعداء، حتّى سكنهم أبو بكر رضي الله عنه، وكذلك يجوز أن يكون المفضول إمّا إماماً قائما، فيرجع إليه في الاحكام ويحكم بحكمه في القضايا[٦٩٩].

ويُواصل الشّهرستناني:

---

(٦٩٨) توجدُ القصّة نفسها في *Débuts*, 30-1.

(٦٩٩) **الملل والنحل**، ١٥٥

ولمّا سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه، وعرفوا أنّه لا يتبرّأ عن الشّيخين رفضوه، حتّى أتى قدره عليه، فسمّيت رافضة[٧٠٠].

ويربط ابن طاهر البغدادي اللّقاء نفسه، كاشفاً عن الأمر بأكثر تفصيل ولكنْ مُلخّصاً لخطاب زيد:

وكان زيد بن علي قد بايعه على إمامته خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة، وخرج بهم على والي العراق وهو يوسف بن عمر الثّقفي عامل هشام بن عبد الملك على العراقيين، فلمّا استمرّ القتال بينه وبين يوسف بن عمر الثّقفي قالوا له: إنّا ننصرك على أعدائك بعد أن تُخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدّك عليّ بن أبي طالب، فقال زيد: إنّي لا أقول فيهما إلاّ خيراً، وما سمعت أبي يقول فيهما إلاّ خيراً، وإنّما خرجتُ على بني أميّة الذين قتلوا جدّي الحُسين، وأغاروا على المدينة يوم الحرّة، ثمّ رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنّار، ففارقوه عند ذلك حتّى قال لهم «رفضتموني» ومن يومئذٍ سمّوا رافضة، وثبت معه نضر بن خزيمة العبسي[٧٠١] ومُعاوية بن إسحاق ابن يزيد بن حارثة في مقدار مائتي رجل، وقاتلوا جند يوسف بن عمر الثّقفي حتّى قتلوا عن آخرهم، وقُتل زيد ثمّ نبش من قبره وصُلب، ثمّ أحرق بعد ذلك[٧٠٢].

استناداً إلى الرّوايتين، يُعدُّ رفض زيد لإدانة الخليفتين الأوّلين تعدّيا على ادّعاء عليّ بحقّه السّياسي، وهو ما عجّل بانسحاب أغلب أتباعه من الكوفة وأدّى إلى موته.

---

(٧٠٠) م.ن.، ١٥٥.

(٧٠١) يبدو النّصّ هاهُنا مُتقطّعا ابتداء من اسم نظر بن خزيمة العنسي.

(٧٠٢) ابن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ٤٤-٥.

وإجمالاً يتركُنا الكتّاب الهرطوقيون إزاء مُقترحين مُتناقضين. من ناحيةٍ، هُم يؤكّدون أنّ الزّيديّة الباكرة تمثّلت في فرعين مُتميّزين من الجاروديّة والبتريّة يتحدّدان استناداً إلى أساسٍ عقديّ ونتجا عن ثورة زيد بن علي. من ناحيةٍ أخرى، يروون رفض زيد المُعلن إدانة الصّحابة الأوائل وتعلّمه على يدي قائدٍ دينيّ غير علويّ (نعني واصل بن عطاء)، وتلكما وضعيّتان تجعلانه ينحازُ إلى البتريّة ويتعارضُ بالأساس مع الجاروديّة. وعلاوة على ذلك، إنّهم يُحدّدون بشكل صريح عدداً من الكوفيّين الذين ١) انسحبوا قُبيل المعركة و٢) كانوا من حيثُ العقيدة جاروديّين في طلبه من زيد أن يدين علناً أبا بكر وعمراً. وبعبارة أخرى، تنسبُ السّرديّة المحتفظ بها لدى الشّهرستاني وابن طاهر البغدادي المسؤوليّة عن موت زيدٍ إلى جماعة لا تنفصلُ افتراضيّا عن الجاروديّين (على الرّغم من أنّهم لم يُسمّوا قطّ). إنّه لَمن العسير أن نتخيّل أنّ هؤلاء «الرّافضين» سيستمرّون في تسمية أنفسهم بالزّيديّين بعد أن تخلّوا عن إمامهم في ساحة الوغى. وحتّى وإن فعلوا ذلك، فإنّه كان من الصّعب أن يحتفظوا بمصداقيّة في أعين الزّيديّين الذين ناصروا زيداً إلى حُدود تلك النّهاية المُرّة. واحدٌ فقط من الكُتّاب الهراطقة، وهو الشّهرستاني، كان قد أشار إلى هذه المُفارقة، مُلاحظاً أنّ أتباع أبي جارود قد اعترضوا على إمامهم في عددٍ من المشاكل الأساسيّة للعقيدة[٧٠٣]. ولكنّه لا يُقدّم شرحاً لاحقاً حول هذا المُشكل

إذا ما سلّمنا بمصداقيّة الحوار بين زيدٍ وأتباعه (ولا يُوجدُ أيّ داع للشّكّ في ذلك)، فإنّ ذلك يبدو مُقلّلاً من حجم الادّعاء القائل إنّ

---

(٧٠٣) **الملل والنّحل**، ١٥٨. يُشير فان أرندونك كذلك إلى القطيعة الظّاهرة في هذه الرّوايات (*Débuts*, 32-3).

الزّيديّة تشكّلت في الأصل من فرعيْ البتريّة والجاروديّة[٧٠٤]. بيد أنّ ذلك يُؤيّدُ سرديّتنا المنقّحة وهي أنّ ١) أغلب (إن لم يكن جميعهم) أتباع زيد الأوائل كانوا بتريّين[٧٠٥]، و٢) نشأت الجاروديّة خلال العقود القليلة اللاّحقة حينما خضعت الزّيديّة إلى تحوّل داخليّ. ويسمحُ لنا ذلك باجتناب الإقرار غير المُحتمل بأنّ الجاروديّين قد تخلّوا عن مؤسّس إيمانهم إلى حدّ الموت، ثُمّ عملوا من بعد ذلك على التّحكّم في الحركة التي بدأها.

خلافاً لكُتب الهراطقة، تُقدّم لنا المصادر الزّيديّة سرديّة عن الثورة التي تبدو قويّة من الدّاخل ومُجرّدة بشكل لافتٍ من تعقيداتها العقديّة. والمثال النّموذجي هو أبو الفرج الإصبهاني (ت. ٩٦٧/٣٥٦) في **مقاتل الطّالبيّين**، وهو عملٌ أنجزه حول نضالات الطّالبيّين لافتكاك السّلطة

---

(٧٠٤) يقدّم لنا كرون Crone منظوراً مُختلفاً (بناءاً على رواية عن الثّورة نقلها أبو مخنف) من خلال تصنيف الجاروديّين على أنّهم «رافضة الزّيديّة» اللذين كانوا أقرب -إن لم يكونوا غير متميّزين عن- إلى الإماميّة. وهم اقترنوا في الأخير بالزّيديّة نتيجة نشاطهم السّياسي. وهذا الأمر يتركُ بعدُ الالتباس قائماً حول السّؤال عن الكيفيّة التي قُبل بها الجاروديّون في صُلب الدّائرة الزّيديّة، أي عمّا إذا ١) وُجدوا بوصفهم فِرقة مُحدّدة خلال ثورة زيد أم ٢) أنّهم تخلّوا عن القضيّة في مرحلة حاسمة (Crone, God's Rule, 100).

(٧٠٥) إذا ما تبنّينا هذه المُقاربة، فإنّ تفسير الأحداث سيكون كما يلي: قاد زيد بن علي فريقاً من شيعة البتريّين (المعتدلين) اللذين اتّحدوا في رفضهم لإدانة الصّحابة الأوائل. وقد حصل بالأساس على تأييد الشّيعة الآخرين (وربّما من الإماميّين الأوائل) اللذين غادروا بعد حدث المعركة. وإنّ مفردة «الرّافضة» قد تعلّقت بهذا الفريق واستمرّت بوصفها إدانة تحقيريّة لرفضهم زيداً إلى حُدود الدّقيقة الأخيرة. وحول المزيد عن هذه المفردة واستعمالها المُنوّع، انظر Kohlberg, "Râfida", 677-9 وJarrar, "aspects", 213-4. إنّ عمل جرّار هو تطويع انغليزي لقسم واسعٍ من الرّسائل العقديّة الزّيديّة بعنوان **أربعة رسائل زيديّة مُبكّرة**.

السّياسيّة من الأمويّين والعبّاسيّين[٧٠٦]. لا يذكُر الإصبهاني الخُصومات الكلاميّة حول منزلة الخليفتين الأوّلين ولا يُقدّم أيّ دليلٍ عن التوتّرات في صُفوف أنصار زيد. تبدأ الرّواية بقُدوم زيد بن عليّ إلى العراق والتّفاصيل التي يُقدّمها عن بناء قاعدة دعويّة خفيّة أُعدّت لتأمين السّند العسكري والسّياسي. فقد كان ناجحاً على وجه الخُصوص على مُستوى الحصن الشّيعي التقليدي بالكوفة والمُقاطعات المُجاورة لكردستان، جرجان والرّي[٧٠٧]. وفي وجه الضّغط المُتزايد من طرف والي هشام على العراق (يوسف بن عمر الثّقفي)، اضطرّ زيد على التمرّد قبل أن يُنهي استعداده الكامل وقبل أن يصير قادراً على التّحكّم في قوّته الكاملة[٧٠٨]. وحينما صارت الثّورة علنيّة، أرهب يوسف بن عمر الثّقفي أتباع زيدٍ من الكوفيّين وذلك بأن جمعهم أثناء صلاة الجُمعة في المسجد وهدّد بقتل كلّ من يجرؤ على الخُروج عنه[٧٠٩]. فتراجعوا تحت هذا الضّغط ورفضوا دعوة زيد إلى حمل السّلاح، تاركين إيّاه مع جيشٍ

(٧٠٦) يُغطّي الإصبهاني السّيرة الذّاتيّة لكلّ طالبيّ (سُلالة أبي طالب) اللذين ماتوا في طريق الثّورة أو بأمرٍ من الخليفة خلال القرن الثّالث/التّاسع. ويروي الإصبهاني في الفترة الفاصلة بين تاريخ ثورة زيد بن علي سنة ١٢٢/٧٤٠ ونهاية القرن الثّاني/الثّامن السّير الذّاتية الخاصّة بما لا يقلّ عن خمسة وخمسين علويّ. وعلى الرّغم من اكتساب هذه الأهمّيّة الرّمزيّة، فإنّ الكثير من هذه الوجوه لم يكن لها إلاّ التّأثير المحدود على الثّورة الزّيديّة إجمالا. ما بقي من هذا الفصل يُركّزُ على العلويّين القلائل اللذين كانت حياتهم بالأساس محوريّة في تبدّل الطّائفة من بتريّة مُعتدلة إلى جاروديّة راديكاليّة، بناءً على نصّ الإصبهاني عن الإطار التاريخي الأساسي مُتمّمين إيّاه بالنّاطق بالحق، **الإفادة** واحمد بن إبراهيم وعلي بن بلال **المصابيح**.

(٧٠٧) **مقاتل الطالبيّين**، ١٣٠-٢.

(٧٠٨) م.ن.، ١٣٢.

(٧٠٩) م.ن.، ١٣٢-٣.

يضمّ ٢١٨ رجلا[٧١٠]. كان زيدٌ قطعا غير ليّن مع هؤلاء الكوفيّين واتّهمهم بالخيانة[٧١١]. صارت هذه التّهمة مُبرّرة لاحقاً بعد أن تمكّنت القوّة الصّغيرة لزيد من دُخول المدينة وسيطرت على المسجد وطوّقت الطّريق أمام الكوفيّين كي يوفوا بأيمانهم. لكنْ، حتّى إزالة الخطر المُباشر أخفق في دفعهم على التّحرّك وقد حثّهم واحدٌ من أتباع زيد صارخا: «يا أهل الكوفة اخرجوا من الذّلّ إلى العزّ، ومن الدّنيا إلى الدّين»[٧١٢]. وأتت لحظة النّهاية سريعاً حينما أسقطت القوى الأمويّة بشكل مُنتظم الأنصار الأقرباء إلى زيد (مثال نصر بن خُزيمة ومعاوية بن إسحاق الأنصاري) وقتلته في الأخير بسهم مسمومٍ في الرّأس[٧١٣].

تُعيّن بعضُ المصادر الزّيديّة التاريخيّة أسباباً إضافيّة لخسارة زيد لكلّ سند. في **المصابيح**، وهو عملٌ يُغطّي حياة الأئمّة الزّيديّين خلال القرن الرّابع/العاشر، يُسجّل أحمد بن إبراهيم (ت. ٨٦٤/٣٥٣) عدداً من اللقاءات بين زيد والكوفيّين، حاول فيها هؤلاء أن يتخلّوا عن يمين الولاء[٧١٤]. وتراوحت شكاواهم بين الإقرار بأنّ الصّادق هو الإمام الأحقّ ومُناشدتهم دفع أجرة المشقّة، حاثّين زيداً على وسمهم بالرّوافد.

---

(٧١٠) م.ن.، ١٣٤.

(٧١١) م.ن.، ١٣٤.

(٧١٢) م.ن.، ١٣٥.

(٧١٣) م.ن.، ١٣٧.

(٧١٤) **المصابيح**١، ٣٩٠-٢. وتوجدُ قصّة أخرى عن الثّورة من قِبل دارسين شيعيّين غير زيديّين: اليعقوبي (**تاريخ**، ٢: ٣٢٥-٦) ويُدرجُ مُلخّصاً عن الأحداث الأساسيّة ولكنّه يعتبرُ أنّ زيداً لم يُعطَ قطّ فرصة للتواصل مع أنصاره الكوفيّين. والمسعودي، وهو يُغطّي حدث الثّورة، ولكنّه لا يُقدّم تفسيراً عن سُقوطه إمّا في **مُروج [الذّهب]** (٣: ٢٠٦-٧) أو **كتاب التّنبيه والإشراف** (٣٢٣).

تصفُ الرّوايات إذن اجتماع بعض الكوفيّين في صلاة الجُمعة وتهديدات الأمويّين التي أخافتهم فحنثوا بأيمانهم. من المُهمّ أن نُلاحظ أنّه لا أحمد بن إبراهيم ولا أيّ كاتب زيديّ أخر يذكُر معركة تدور حول المحادثات الكلامية بشأن منزلة الخليفتين الأوّلين.

إجمالاً، تضعُ الأخبار التاريخيّة من الزّيديّة الثّورة في إطار الفعل السّياسي الصّارم. وعلى الرّغم من أنّها تذكُر أبرز رواة الحديث البتريين (مثال سلمة بن كُهيل ت ١٢٢/٧٤٠ وهارون بن سعد العجلي ت. ١٤٥/٧٦٣)[٧١٥] وأهمّ الجاروديّين الأوائل (مثال فُضيل بن الزّبير[٧١٦] وأبي الجارود)[٧١٧]. من أنصار زيدٍ، إلاّ أنّها تُقدّم بوضوحٍ القليل من المعلومات عن آرائهم الكلاميّة. يبدو العامل الأساسيّ الذي يربطُ أنصار الزّيديّة متمثّلا في العقيدة المُشتركة في صُلب الموقف السّياسي العلوي ضدّ الأمويّين. ونجد إزاء هذا المنظور الاهتمام الخاصّ الذي أعطاه الإصبهاني في وصفه لأبي الجارود على أنّه نموذج الشّابّ الكوفيّ الذي استجاب لدعوة زيدٍ بن علي إلى الحرب مُقابل الاختيار السّلمي لغيره من أبرز العلويّين (نعني الباقر وعلى وجه الخُصوص الصّادق)[٧١٨]. وحتّى في حالة الزّعيم المؤسّس للجاروديّة، لا يُقدّمُ الإصبهاني أيّة لمحة عن انتمائه إلى ما سيصيرُ في الأخير مذهباً كلامياً جاروديّا[٧١٩].

تحتفظُ الأخبار التاريخيّة السّنّيّة بخبر هجين يمزجُ بين اللّقاء الكلامي

---

(٧١٥) **الإفادة**، ٦٣.

(٧١٦) ابن المرتضى، **الطبقات**، ٢: ٢٠٤.

(٧١٧) **المقاتل**، ١٣٣.

(٧١٨) مدرّسي، **الحديث**، ١٢١.

(٧١٩) حول تحليل بعض الآراء الكلاميّة المزعومة لأبي الجارود والتي تختلف عن البتريّة، انظر جرّار، **تفسير**، ٣٧-٩.

كما هو مُفصّلٌ في الكتابات الهرطوقيّة وبين الخطّ الزّمني للمصادر الزّيديّة[٧٢٠]. وُضع التّعارض الكلاميّ بشكل جيّد قبل الثّورة الحاليّة وشرح حيلة مُبتدعة من بعض عناصر أنصار زيد للتّراجع عن أيمانهم. لم يكنْ ذلك اندثاراً حاسماً لآمال زيد التي سقطت (كما هو مذكور في المصادر الزّيديّة) نتيجة جُبن الكوفيّين الذين تحصّنوا في المسجد الأعظم. مرّة أخرى، كان الجاروديّون غائبين بشكل ملحوظ في هذه الثّورة. فالفريق الوحيد الذي يبدو أنّه تراجع وتخلّى عن زيد هم الجاروديّون مُباشرة قبل ابتداء القتال، بينما تبدو كُتلة من أنصاره مُرتاحة تماماً بموالاته البتريّة غير الواضحة.

إنّه لَمن المهمّ أن نُلاحظ أنّ المجموعات الثّلاث من المصادر التي نُوقشت في هذا القسم هي مؤيّدة للسّرديّة المنقّحة عن أصول الزّيديّة بدلاً من تلك السّرديّة القديمة[٧٢١]. تضعُ كلّ من الكتابات الهرطوقيّة والمصادر السّنّيّة زيداً (وأتباعه) بشدّة داخل حُدود الزيديّة البتريّة، وأنّ

(٧٢٠) انظر الطّبري، **تاريخ**، ٥: ٤٩٧-٥٠٣؛ الجوزي، **المُنتظم**، ٧: ٢١٠-١؛ النّويري، **النهايات**: ٢٤: ٤٠١. تُدمجُ هذه الأحاديث السّرديّات الهرطوقيّة في السّرديّة التاريخيّة ولا يُدمجُ البلاذري المحادثات الكلاميّة بين زيد وأتباعه، ولكنّ المُشكل نُوقش بشكل غير مُباشر (**أنساب**، ٢: ٥٢٠-٤١ وبخاصّة ٥٢٨: ٩). ويجدُر بنا أن نُلاحظ أنّ البلاذري يعتمدُ على مُفردة «زيدي» (في موضع وحيد) كي يُحيل على أتباع زيد اللذين وافقوه بشأن بأبي بكر وعمر (**الأنساب**، ٢: ٥٢٩). من المُرجّح أن يكون هذا الأمر سمة تعدّاها الزّمن بدلا من أن يكون دليلاً على وُجود جماعة زيديّة مُتميّزة.

(٧٢١) تبدو رواية الإصبهاني أكثر إقناعاً، فهي تُوفر أسباباً عن هزيمة زيد تتّسعُ خارج ساحة الخُصومات الكلاميّة. كان للجيش الأمويّ سُمعة تجعل منه الجيش الذي لا يُهزمُ خلال القرن الثّاني/الثّامن بالعالم الإسلامي، وذلك ما كان أرعب أنصار المتمرّدين. ومن المُرجّح أن تكون هزيمة زيد بن علي نتيجة خوف جماعته بدلا من القول بالسّؤال العلني الذي طُرح على زيد كي يُبدي رأيه بشكل أبي بكر وعمر ليلة المعركة.

أيّ جارودي كان عليه أن يتخلى عن القضيّة بعد رفضه إدانة أبي بكر وعمر. أمّا الأخبار الزيديّة فكانت خالية من أيّة محادثات كلاميّة وأعلنت عن التّوافق بين الأتباع. ولا يعني هذا الأمر بالضّرورة أنّه لم توجد فصائل كلاميّة في صُلب الزّيديّة، ولكنّه من المُستحيل إيجاد دليلٍ على وجود مُكوّنٍ جاروديّ متميّز ووثيق الصّلة. نحنُ تُركنا داخلَ ذلك الانطباع بوجود زيديّة هيمن عليها منظورٌ تميّز بشكل جيّد على أنّه بتريّ.

تماسك الزّيديّة البتريّة (١٢٢-٤٥/٧٤٠-٦٣)

بعد وفاة زيد، حاول ابنه الأكبر (من دون أن ينجح) تجميع باقي قوّاته معتمداً على مشاعر النّدم في صُفوف من تخلّوا عن القضيّة[٧٢٢]. فقد هرب إلى خُراسان حيثُ طلب مُساعدة عسكريّة من لدُن عددٍ من القادة المحلّيّين الذين تعاطفوا مع التّطلّعات السّياسيّة العلويّة[٧٢٣]. بيد أنّ المنطقة قد اختُرقت تماماً من طرف الحركة الهاشميّة التي قادها بُكير بن ماهان (ت. بعد سنة ١٢٧/٧٤٤-٥) وأبو مُسلم (ت. بعد ١٣٦/٧٥٣-٤) والتي ستسمحُ للعبّاسيّين بالوصول إلى السّلطة[٧٢٤]. وبعد سلسلة من المُجادلات مع الهاشميّين ووكلاء الحكم، وصل يحيى إلى بلخ أين لقي حماية عند الحارث بن عمر بن داوود الشّيباني (ت. منتصف القرن الثّاني/الثّامن)[٧٢٥]، أبرز المحلّيّين المتعاطفين مع الشّيعة.

---

(٧٢٢) حول روايات شبيهة حركة يحيى، انظر البلاذري، **أنساب**، ٢: ٥٤٢-٧؛ اليعقوبي، **تاريخ**، ٢: ٢٦٢-٣؛ الطّبري، **تاريخ**، ٥: ٥٣٦-٨؛ و*Débuts*, 33-4. وتُوجد رواية موجزة عند المسعودي، **مروج**، ٣: ٢١٢-٣.

(٧٢٣) **مقاتل**، ١٤٥-٥٠.

(٧٢٤) *EL2, s.v. Yahyâ b. Zayd (Madelung).*

(٧٢٥) هذا هو الاسم الصّحيح كما ذكره الطّبري، **تاريخ**، ٥: ٥٣٦ خلافا للإصبهاني الذي حدّده على أنّه الحارث بن عبد الرّحمن.

حينما واصل يحيى مجهوداته على تنظيم ثورة مسلّحة، ضاعف الأمويّون من سعيهم خلفه. قام حاكم المُحافظة نصر بن سيّار (ت. ١٣١/٧٤٨) بإيقاف الحريش وعنّفه حتّى كاد يموت، وحفّز ابنه قُريش كي يدلّه على مكان يحيى[٧٢٦]. وحينما بلغ خبر اعتقال يحيى إلى الخليفة الأمويّ وليد الثّاني بن يزيد سنة ١٢٥/٧٤٣ منح يحيى صفحاً مشروطاً وأمر نصرا بالسّيطرة على الحركة في خراسان[٧٢٧]. نجح يحيى في الفرار (مرّة أخرى) وشكّل قوّة عسكريّة صغيرة لا تتعدّى السّبعين مُناصراً خراسانيّاً بالقرب من الحدود الشّرقيّة. وتمرّد في موفى سنة ١٢٨/٧٤٣ وسُرعان ما انهزم وقُتل على أيدي جيشٍ صغيرٍ في المُقاطعة[٧٢٨]. ويُلاحظُ فان أرندونك أنّ موت يحيى قد ترك «انطباعاً عميقاً في صفوف أهل خُراسان»[٧٢٩] ولكنّ أثره بالكوفة يبدو مُهمّشاً إلى الحدّ الأقصى. ولا توجدُ مؤشّرات على تأييد كوفيّ أو زيديّ واسع للعلويّ الشّابّ. ويُلاحظُ الإصبهاني أنّه كان قادراً فحسبُ على أن يحتفظ بعشرة أنصار في كامل العراق[٧٣٠].

إنّ الثّورة العلويّة الأكثر حسماً هي تلك التي نظّمها اثنان من أبناء عمّه وهُما النّفس الزّكيّة محمّد بن عبدالله وأخوه إبراهيم سنة ١٤٥/

(٧٢٦) مقاتل، ١٤٦-٤٧.

(٧٢٧) م.ن.، ٢٤٨.

(٧٢٨) م.ن.، ١٤٩-٥٠.

(٧٢٩) فحص فان أرندونك الأسلوب الذي تحكّم به العبّاسيّون في موت يحيى للبحث عن مؤيّدين لهم في خراسان (*Débuts*, 41-2). ويؤكّد المسعودي أنّ كلّ الأطفال الذّكور اللذين وُلدوا سنة ١٢٥/٧٤٣ قد أطلق عليهم إمّا اسم يحيى أو اسم زيد (مروج، ٣: ٢١٣). انظر كذلك *EL2, s.v. yahyâ b. Zayd (Madelung).*

(٧٣٠) مقاتل، ١٤٦.

٧٦٣. وتؤكّدُ المصادر أنّ النّفس الزّكيّة كان مُعدّا للخلافة منذ صغر سنّه حتّى أنّ العديد من العلويّين قد اعتبروه «المهدي»[٧٣١]. بعد موت يحيى بن زيد وقتْل وليد الثّاني سنة ١٢٥/٧٤٤، دعا عبدالله بن الحسن إلى مجلس لأهل بيت النّبيّ كي يُعبّر عن رغبته في تأمين اتّفاق لصالح ترشّح ابنه للخلافة[٧٣٢]. وإنّ أغلب الحاضرين باستثناء الصّادق وأتباعه[٧٣٣] تعهّدوا بالولاء للنّفس الزّكيّة الذي بدأ في تشكيل فضاء دعويّ مُشترك امتدّ إلى حُدود الهند. وبعد الثّورة العبّاسيّة، اختفى النّفس الزّكيّة وإبراهيم وواصلا الإعداد للثّورة. بلغت حملة المنصور في البحث على الأخوين إلى حدّ الهوس، حيثُ سجن العديد من أبرز العلويّين وقتلهم، من بينهم والدهما عبدالله[٧٣٤]. وفي سنة ١٤٥/٧٦٣، وتحت ضغط المنتصر وضدّ نصيحة أخيه، خرج النّفس الزّكيّة من مخبئه وأعلن نفسه إماماً شرعيّاً، وسيطر على المدينة[٧٣٥]. وفي الوقت نفسه، تمرّد إبراهيم على البصرة وسيطر عليها بشكل سريع بمُساعدة الحاكم المُتعاطف والسّند العسكريّ الواسع من المُدن الحامية[٧٣٦]. سخر

---

(٧٣١) عن استعمال هذا اللّقب انظر **المقاتل**، ٢٠٦-٧، ٢١٠-١٧ و*Débuts*, 46, 50. وحول المنظور البديل الذي ترى في النّفس الزّكيّة صاحب نية حسنة ولكن حُكم عليه أن يكون شهيداً على شكل الحُسين بن علي، انظر **المقاتل**، ٢١٧-٢٧.

(٧٣٢) **المقاتل**، ١٨٤-٧؛ **المصابيح** ٢، ٤٢٧-٨؛ *Débuts*, 46-8.

(٧٣٣) حول المعارضة الحسينيّة التي أطلقها جعفر الصادق، انظر **المقاتل**، ١٨٦-٧.

(٧٣٤) انظر **المقاتل**، ١٧٨-٨٣، حيثُ يُقدّم قائمة طويلة على العلويّين اللذين سُجنوا من طرف المنصور ابتداء من الصّفحة ١٨٤، ويروي الاسباب المُباشرة لسجن عبدالله مؤكّداً على مجهوده لتأمين السّند لابنيه. انظر كذلك اليعقوبي، **تاريخ**، ٢: ٣٠٧-٨ و*Débuts*, 49-50.

(٧٣٥) **المقاتل**، ٢: ٣٠.

(٧٣٦) حول معلومات مخصوصة عن حركة الأخوين، انظر *Débuts*, 49.

المنصور من هذا التّمرّد غير المُنظّم وسيّء المشورة. وفي بضعة أشهر، نجح في القضاء على قوّات النّفس الزّكيّة بالمدينة وانصبّ اهتمامه على التّحدّيات العسكريّة الأخرى الأكثر صُعوبة والتي فرضها إبراهيم في البصرة(٧٣٧). ومع نهاية العام، تُوفّي الأخوان ووقع تعزيز القوّة العبّاسيّة في كلّ من الحجاز والعراق.

في رواياتها عن ثورة إبراهيم(٧٣٨)، تُقدّمُ لنا المصادر التّاريخيّة مُؤشّرات قويّة على هويّة زيديّة مُتميّزة(٧٣٩)، تُحيلُ بشكل علنيّ على جُزء من أنصاره - تحت قيادة هارون بن سعد العجلي(٧٤٠)- باعتبارهم «زيديّين»(٧٤١). عُرف هؤلاء الرّجال بعنادهم الدّينيّ(٧٤٢) وميلهم إلى

---

(٧٣٧) حول المزيد من السّرديّة عن هذا التّمرّد، انظر **المقاتل**، ٢٢٩-٤٤؛ البلاذري، **الأنساب**، ٢: ٤١٧-٢٦ و٤٣٧-٤٨؛ اليعقوبي، **تاريخ**، ٢: ٣١٥-١٩؛ الطبري، **تاريخ**، ٦: ١٨٣-٩٥.

(٧٣٨) بعد هزيمة النّفس الزّكيّة، اعتبر الزّيديّون إبراهيم الإمام الشّرعيّ. انظر اليعقوبي، **تاريخ**، ٢: ٢١٨.

(٧٣٩) إنّ الشّهادة الأولى عن فرقة زيديّة مُتميّزة في الأخبار التاريخيّة السّنّيّة هي التي ظهرت مع الطّبري في **تاريخ** في علاقة بثورة ١٢٧/٧٤٤ لعبدالله بن مُعاوية. انظر**تاريخ**، ٥: ٥٩٩-٦٠٤ عن الثّورة و٥: ٦٠٠ و٦٠٣ حول الذّكر العلني للزّيديّين. وهذا ما يتناقضُ مع المصادر الزّيديّة التي إمّا أنّها تتجاهل هذه الثّورة بعامّة (مثال علي بن بلال، **المصابيح** ٢ والنّاطق بالحق، **الإفادة**) أو تستبعدُها بحسب منظور سلبيّ واسع من دون أن تُلاحظ أيّ دور زيديّ (**المقاتل**، ١٥٢-٩).

(٧٤٠) يؤكّد يحيى بن الحُسين على شهادة هارون بن سعد. حيثُ وُصف بكونه أبرز الفقهاء عُرف جيّدا بكونه صاحب أعمال جيّدة وتقوى، فنقل الأحاديث عن إبراهيم النخعي وعامر بن شراحيل (**إفادة**، ٨٥). يُحيلُ البلاذري على هارون بن سعد بوصفه شيعيّا ويستشهدُ بالبعض من أشعاره (**الأنساب**، ٢: ٤٤٢-٣).

(٧٤١) يُمثّل الزّيديّون جُزءاً رسميّا من أنصار إبراهيم في **المقاتل**، ٢٨٩، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٨؛ البلاذري، **الأنساب**، ٢: ٤٤٠-٤١؛ اليعقوبي، **تاريخ**، ٢: ٣١٨؛ الطّبري، **تاريخ**، ٦: ٢٦٢؛ و*Débuts*, 57-8.

مساءلة (ومواجهة) إبراهيم في عدد واسعٍ من المشاكل العمليّة والدّينيّة(٧٤٣). ويحتفظُ الإصبهاني بسلسلة من هذه اللقاءات التي تُركّزُ على توزيع الأموال(٧٤٤)، الأسلوب المُناسبُ للقيام بصلاة الجنازة(٧٤٥)، والخطط الحربيّة(٧٤٦). وقد فرضوا على إبراهيم أن يُسمّي مُرشّحهم المُفضّل عيسى بن زيد خليفة سياسيّاً ودينيّاً له(٧٤٧). وكانت التّوتّرات كذلك ظاهرة في الموقف المُلتبس لإبراهيم بشأن قائدهم هارون بن سعد الذي رفض أن يلتقي به في المراحل الأولى من الثّورة(٧٤٨). وقد نشبت خُصومة بشأن استعمال مُفردة «زيدي». وحينما وجدهم إبراهيم يُغنّون «نحنُ زيديّون وأبناء الزّيديّين»، صرخ قائلا: «ليرحمكم الله، هل كلمة زيديّ أفضلُ من كلمة الإسلام؟ بل قولوا إنّا مُسلمون وأبناء المُسلمين»(٧٤٩) وعلى الرّغم من هذه النّزاعات، واصل

---

(٧٤٢) اتسموا بالكثافة وبدوا كأنّهم اشتغلوا باعتبارهم قوّة عسكريّة مُستقلّة (**المقاتل**، ٣٠٨ واليعقوبي، **تاريخ**، ٢ : ٣١٨). وذلك ما يبيّنُ لنا أنّهم شكّلوا جماعة سابقة الوُجود.

(٧٤٣) إضافة إلى الزّيديّين، كان الأخوان قادريْن على تأمين سند أبي حنيفة (**إفادة**، ٨٤؛ *Débuts, 58* و٣١٥؛ *DIQ, 74*)، مالك بن أنس (**إفادة**، ٧٧؛ *Débuts, 50; DIQ, 74*) وعددٍ من الشّيعة غير المُنتمين والذين ولاءاتهم مشكوكٌ فيها، مثال سُليمان بن مهران الأعمش (**إفادة**، ٨٦-٧؛ *Débuts, 315-6; DIQ, 74*). وحول قائمة واسعة عن صحابة كلّ ثائرٍ علويّ بارز، انظر *Débuts, 307-19* (تذييل ١).

(٧٤٤) **المقاتل**، ٢٨٨.

(٧٤٥) م.ن.، ٢٨٨-٩.

(٧٤٦) م.ن.، ٢٩٦-٩.

(٧٤٧) م.ن.، ٢٨٩-٣٤٢ و٣٤٥.

(٧٤٨) م.ن.، ٢٨٦ و٣٠٩؛ انظر كذلك الطّبري، **تاريخ**، ٦ : ٢٥٣-٤.

(٧٤٩) **مصابيح** ٢ : ٤٥١؛ *Débuts, 58.*

الزّيديّون مناصرة إبراهيم حتّى النّهاية وبكوه بعد موته بصوت عالٍ وحزنوا عليه علناً[٧٥٠].

إجمالاً، جسّمت هذه الاختلافات فرقاً واضحاً في المنظور بين الأئمّة الحسنيّين والزيديّين الأوائل الذين على حدّ عبارة فاتشيا فاغلياري Veccia Vaglieri- «كوّنوا ما كان في الواقع حزباً سياسيّاً»[٧٥١] وكانوا مُدافعين بوضوح عن الأحاديث السّنّيّة الكوفيّة الأولى. فإذا كان إبراهيم قد أقام صلاة الجنازة بأسلوب فقهي ما أو وزّع أموالاً بشكل يبدو غريباً عن تقاليدهم، فإنّهم كانوا بل فعلوا ذلك حقّاً- سيعترضون عليه بشكل صاخب. ذلك هو ما جعلهم بتريّين (على الرّغم من أنّ المفردة لم تُستعمل في المصادر) من حيثُ أنّهم تمسّكوا بالسّلطة الدّينيّة لإمامهم العلوي على المعرفة المنقولة عن الصّحابة والفقهاء الأوائل. لا تُوجدُ أيّة إشارات على أنّ العدد الواسع ووحدات أنصار النّفس الزّكيّة وإبراهيم قد امتلكوا وجهات نظرٍ يُمكن وصفها بكونها فقهيّا (وكلاميّا) جاروديّة. إذا كان أبو الجارود لم يزل على قيد الحياة (وهذا مرجّح) وشارك في الثّورة (غير واضح)، فلا يبدو أنّه قد لعب دوراً ولوْ هامشيّا، في الحركة الزّيديّة الواسعة.

وفي هذه النّقطة، قد يكون من الأجدى أن نعود خُطوة إلى الوراء ونأخذ بعين الاعتبار الوضعيّة التاريخيّة. كانت ثورة النّفس الزّكيّة على وجه الخُصوص هامّة لأنّها أدمجت واحداً من المرجعيّات الأولى في الجماعة الزّيديّة المُتميّزة. من الأرجح أنّ هؤلاء الزّيديّين كانوا هُم أنفسهم الوحدات الكوفيّة التي ناصرت (أو ندمت على عدم مُناصرة)

---

(٧٥٠) **مصابيح ٢**: ٤٥١.

(٧٥١) *EL2, s.v. Ibrâhim b. Abd Allâh (L. Veccia Vaglieri).*

زيدِ بن علي عشرون سنة قبل ذلك. لقد وحّدتهم تلك الثّورة الأولى استناداً إلى التزام مُشتركٍ إزاء القضيّة السّياسيّة العلويّة. لكنّهم، في كلّ اتجاهٍ آخر، واصلوا الانضمام إلى المنهج الفقهي والمُمارسة الدّينيّة السّنيّة الأولى بالفضاء الكوفي باستمرارٍ. قدّمت العشرون سنة اللاّحقة وقتاً مُناسباً لهم حتّى يُشكّلوا هويّة مُستقلّة، بتعضيدٍ بيّنٍ من الشّبكات الدّعويّة للنّفس الزّكيّة وبعض العلويّين الآخرين. وحينما ثار الأخوان في نهاية المطاف، شكّل هؤلاء الأنصار فصيلة مُتميّزة أشّرت عليها الكُتب التاريخيّة بكونها زيديّة، ولكنّ الكُتّاب الهراطقة حدّدوها (في الأخير) على أنّها زيديّة بتريّة. إنّ المُشكل المرتبط بالحديث عن الزّيديّة البتريّة سنة ١٤٥/٧٦٣ كامنٌ في أنّ المُفردة مُغال فيها إذْ من المُرجّح أنّ الزيديّ في ذلك الوقت يعني البتريّ.

اللّحظة الحاسمة (١٤٥-٦٨/٧٦٣-٨٥)

تجسّمت الإشارات الأولى إلى التّحوّل في صُلب الزّيديّة خلال العشرين سنة التي تلت مقتل النّفس الزّكيّة. إذْ وضع العبّاسيّون موجة هائلة من المقاييس التي فرضت على الزّيديّين الاختفاء. وفي هذه الفترة، كان القائد الرّسمي للحركة في العراق هو عيسى، الابن الأكبر الحيّ لزيد[٧٥٢]، الذي قضّى العقود الأخيرة من عُمره (بعد هزيمة إبراهيم سنة ١٤٥/٧٦٣) تحت حماية أنصاره الكوفيّين. قاد عيسى الجناح الأيمن لجيش النّفس الزّكيّة في معركته الأخيرة ضدّ المنصور[٧٥٣] قبل هُروبه إلى البصرة حيث صار واحداً من أقرب المُستشارين السّياسيّين

(٧٥٢) عن خلافته انظر .*Débuts*, 61; *DIQ*, 52

(٧٥٣) **مقاتل**، ٣٤٤؛ **مصابيح** ٢، ٤٨٧.

والعسكريّين لإبراهيم[٧٥٤]. وكما أشرنا إلى ذلك سابقاً، فإنّه كان موضع تقدير كبيرٍ في نظر الزيديّين الكوفيّين الذين ندموا عن تواطئهم في الموت العنيف لأبيه (زيد بن علي) وأخيه (يحيى بن زيد)[٧٥٥]. وفي سنة ٧٧٣/١٥٦ تلقّى عيسى قسماً من الزّيديّين بالولاء وكان في المراحل الأولى يُعدّ لثورة لم تأتِ بثمارها[٧٥٦]. لاحقه المنصور والمهدي (حكم بين ١٥٨-٧٧٥/٦٩-٨٥) بشدّة مُقدّمين مُكافأة ماليّة ضخمة إلى من يدلّ عليه ومُقدّمين عفواً عنه (ربّما بشكل غير جادّ) أثناء مواسم الحجّ[٧٥٧]. تختلفُ الرّوايات بين **مقاتل** و**مصابيح** بشأن حركة عيسى، مع المُلاحظة الأولى بأنّه كان غير قادرٍ على كسب أيّ سندٍ هامٍّ[٧٥٨]، والملاحظة الأخيرة بأنّه كاد يثور لولا أنّ الوكلاء العبّاسيّين لم يُسمّموه[٧٥٩].

---

(٧٥٤) **مصابيح** ٢ : ٤٨٧-٨.

(٧٥٥) توجدُ مؤشّرات قويّة على أنّ الزّيديّين الكوفيّين حبّذوا إبراهيم بن عبدالله بعد أن عاينوا الأوّل يُقيم الصّلاة بشكل غير مألوف. بل أنّه توجدُ تقارير عن كون المنصور وعد عيسى بمبلغ كبير من المال لو أنّه أقنع الزّيديّين بالتّخلّي عن إبراهيم. وإذ كان عالماً بسُمعة المنصور في الخيانة، رفض عيسى المُقترح بشدّة (**مقاتل**، ٣٤٣-٤؛ *Débuts,* 61).

(٧٥٦) يُقرّ أحمد بن إبراهيم أن إبراهيم كان متبوعاً بابنه الحسن الذي أخفق في أن يحيا بحسب ما هو مُنتظر منه (**مصابيح** ٢، ٤٨٨؛ *Débuts,* 59-60). في المُقابل، يؤكّد الإصبهاني أنّ العناصر الزّيديّة في صُلب قوّات إبراهيم كانت ترمي إلى خلافة عيسى. بل أنّه قدّم رواية عيّن فيها إبراهيم رسميّا عيسى بن زيد وارثاً واضحاً له (**مقاتل**، ٣٤٢-٣ وبخاصّة، ٣٤٥.

(٧٥٧) انظر **مصابيح** ٢، ٤٨٨ و**المقاتل**، ٣٤٣-٥٣، مع أمثلة عديدة في البحث عن عيسى بن زيد وأبرز العلويّين الآخرين. وتوجدُ روايات عديدة عن حادثة الحجّ في الصّفحتين ٣٥٠-١ من **المقاتل**.

(٧٥٨) **المقاتل**، ٣٥٣.

(٧٥٩) **مصابيح** ٢، ٣٨٨-٩.

خلال الفترة الفاصلة بين ١٤٥/٧٦٣ ووفاته سنة ١٦٨/٧٨٥، عاش عيسى خِفيةً في منزل حصين للبتريّ الشّهير الحسن بن صالح بن حيّ (ت. ١٦٨/٧٨٥) والتقى على الدّوام بعددٍ من أبرز الأنصار الزّيديّين، من بينهم إسرائيل بن يونس (ت. ١٦٠ أو ١٦٢/٧٧٦ أو ٧٧٨) وصبّاح الزّعفراني (ت. منتصف القرن الثّاني/الثّامن)[٧٦٠]. تُبيّنُ المصادر أنّ الجماعة بدأت تفقدُ صبرها مع أسلوب عيسى الحذر والمُتحفّظ، أسلوباً من المُرجّح أن يكون قد ازداد سوءً نتيجة ضغوطات تعقّب السّلطة له وذكريات موت أبيه وأخيه[٧٦١]. ويصفُ الإصبهاني مُحادثة ترجّى فيها عددٌ من الزّيديّين عيسى للثّورة مدّعياً أنّه يمتلكُ ١٠,٠٠٠ رجلا في العراق والحجاز. فأجاب الإمام أنّه من الأفضل له أن يتمرّد «قبل الغُروب» لو أنّه وجد حتّى ٣٠٠ رجلا من أنصاره «يبذلون حياتهم» ضدّ أعداء الله[٧٦٢]. وعلى الرّغم من أنّ هذا اللّقاء أسكت الزّيديّين، إلاّ أنّهم واصلوا هيجانهم من أجل المعركة.

لم تُنتج الدّعوات المُتكرّرة والمُتزايدة لتكوين جيشٍ أيّ تغييرٍ في صُلب البتريّين من الزّيديّين الأوائل. كان ذلك بيّناً في إطار خُصومة حول حادثة من السّيرة النّبويّة نشبت بين الحسن بن صالح وعيسى بن زيد خلال موسم الحجّ[٧٦٣]. لم يحُلّ المُشكل إلاّ حين ذهب الفريقان إلى

---

(٧٦٠) **المقاتل**، ٣٤٥-٥١؛ *Débuts*, 62; *DIQ*, 51. وعن التّحليلات التاريخيّة لهذه المرحلة من حياة عيسى، انظر .Haider, "Contested"

(٧٦١) **المقاتل**، ٣٤٥-٦.

(٧٦٢) م.ن.، ٣٥٣.

(٧٦٣) على الرّغم من أنّ النّصّ لا يُعيّنُ علناً المُشكل المُتنازع حوله، فإنّه من المُرجّح أن يكون قد تعلّق بخلافة النّبيّ مع تداعياتها حول الشّرعيّة السّياسيّة للحُكّام غير العلويّين.

المُحدّث الشّهير سُفيان الثّوري كي يُعطي رأيه(٧٦٤). وبيّنت الواقعة أنّ الزيديّين واصلوا الانخراط في المنظور البتريّ الذي أنكر المنزلة المخصوصة للإمام العلويّ مُقارنة بالدّارسين المُسلمين غير العلويّين.

دفعت الفصائل التي عاشت خفيةً تحت المراقبة المُستمرّة للسّلطات العبّاسيّة العديد من الزّيديّين إلى لحظة حاسمة، وبدأ البعضُ يُطالبُ بالتّأقلم مع السّلطة الحاكمة. ظلّت هذه الانقسامات مخفيّة خلال حياة عيسى، ولكنّها اندلعت مُباشرة بعد موته في إطار جدل حول قدَر أبنائه، زيد وأحمد، بين صبّاح الزّعفراني(٧٦٥) والحسن بن صالح(٧٦٦). كان صبّاح فظّاً في تقييمه للوضعيّة:

أما ترى هذا العذاب والجهد الذي نحنُ فيه بغير معنى، قد مات عيسى بن زيد ومضى لسبيله وإنما نطلب خوفاً منه [العبّاسيّين]، فإذا علم أنّه مات أمنوه وكفّوا عنّا، فدعني آتي هذا الرّجل يعني المهدي- فأخبره بوفاته حتّى نتخلّص من طلبه لنا، وخوفنا منه(٧٦٧).

رفض الحسن أن يُجاري الخطّة، قائلاً: «لا والله ولا تُبشّر عدوّ الله بموت وليّ الله ابن نبيّ الله... فو الله لَليلة يبيتها خائفاً منه أحبّ إليّ من جهاد سنة وعبادتها»(٧٦٨). حُلّ المُشكل من تلقاء نفسه حينما مات

---

(٧٦٤) م.ن.، ٣٥٠-١.

(٧٦٥) يذكُر التستري بُعجالة صبّاحاً على أنّه من أتباع الصّادق (**قاموس**، ٥: ٤٧٩). ولم يوجد في **تهذيب** للمزّي.

(٧٦٦) عن المُحادثة انظر **مقاتل**، ٣٥٤-٦١.

(٧٦٧) م.ن.، ٣٥٥.

(٧٦٨) م.ن.، ٣٥٥.

الحسن بن صالح بعد بضعة أشهر وذهب الصّبّاح إلى بلاط المهدي أين أعلن موت عيسى ووبّخ الخليفة كي يعتني بأبناء العلويّ الميّت(٧٦٩).

كان الزّيديّون الكوفيّون في مُواجهة اختيارين: التخلّي عن نضالاتهم الثّوريّة مُقابل سلامة الجسد، أو مواصلته تحت ضغط السّلطة المُكثّف. هؤلاء الزّيديّون (مثال صبّاح الزّعفراني) الذين اختاروا السّلم مع العبّاسيّين، عادوا إلى أصول المُحدّثين الكوفيّين وخضعوا إلى جماعة ستندمجُ في الأخير مع السّنّة. في المُقابل، اختيار مواصلة الثّورة له نتائجه التي تعدّت المجال السّياسي (أنظر النّقاش اللاحق)(٧٧٠). وتبنى الأئمّة الزّيديّون اللاّحقون المواقف الجاروديّة التي جعلتهم يقتربون من الإماميّين في الفقه والكلام. وفي الواقع، بعد وفاة عيسى، نادراً ما تذكُر المصادر الخُصومة بين الزّيديّين وأئمّتهم حول جوانب الفقه الطّقسي، ويُوجدُ تقلّص كبيرٌ في مقدار التّبجيل لبعض المُحدّثين من أمثال سُفيان الثّوري.

---

(٧٦٩) للمزيد عن أحمد، الابن الأكبر لزيد، انظر الهامش ١٢٢ من هذا الفصل.

(٧٧٠) إنّ هذا الإطار المتعلّق بالتّقسيم التّنازلي/الثّوري هو ما ندينُ به إلى تحليل هودغسان Hodgson عن حركة «الفكر التّقوي» التي أدمجت مجموعة واسعة من الفرق الدّينيّة المُعارضة للحكم الأمويّ. وبعد الثّورة العبّاسيّة، تأقلم عددٌ كبيرٌ من هذه الفرق مع النّظام الجديد. وتحديداً، هم قبلوا بشرعيّته السّياسيّة، لكنّهم أعلنوا احتكارهم المدرسي للمشاكل الفقهيّة والدّينيّة. يؤكّد هودغسان أنّ القطيعة الرّسميّة بين السّنّيّين الأوائل والشّيعة يُمكن أن تتحدّد بهذا القرار المصيريّ. وجد الزّيديّون أنفسهم في مُواجهة الاختيار عينه. فاللذين تنازلوا اندمجوا في الأخير في السّنّيّة، بينما اللذين طلبوا التّغيير الثّوريّ اضطرّوا إلى مُقاربة مواقف مُستقلّة، والتي -في الفضاء الفقهي- هي في الغالب ما تُشبه تلك التي عند الإماميّين. أصبحت هذه النّقطة أكثر بداهة خلال العشريّات القليلة المُقبلة في إطار بناء معركة الفخّ وانتشار المتمرّدين في الشّرق والغرب الإسلاميّين (Hodgson, Venture، 1: 272-9) انظر كذلك الفصل الأوّل.

نشأة الزّيديّة الجاروديّة (٧٨٦/١٦٩)

اندلعت الثّورة الزّيديّة الأساسيّة اللاحقة بالمدينة سنة ٧٨٦/١٦٩ تحت قيادة صاحب فخّ الحُسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ت. ٧٨٦/١٦٩)[٧٧١]. خلال حُكم المهدي، اكتسب الحُسين قذراً من التأثير وبهرجاً حيثُ وهبه الخليفة باستمرار مبلغاً كبيراً من المال، بل أنّه قبل بطلبه العفو على العلويّين المسجونين[٧٧٢]. وقد تغيّر الفضاء السّياسي بشكل كبير سنة ٧٨٥/١٦٨ بعد موت عيسى بن زيد والمهدي. وكان الخليفة الجديد الهادي (حكم ١٦٩-٧٠/٧٨٥-٦) أكثر عُنفاً في تعاطيه مع العلويّين، وكان الزّيديّون العراقيّون يبحثون عن معركة بعد فترة طويلة من السّكون. وحينما سمع الهادي أنباءً عن إمكان عصيان كوفيّ أمر الحُسين بن علي وبعض العلويّين البارزين القاطنين في العراق أن يذهبوا إلى المدينة، أيْن يُمكن الاحتفاظ بهم تحت رقابة والي الحجاز الجديد عمر بن عبد العزيز بن عبدالله العمري (ت. بعد ١٦٩-٧٨٦)[٧٧٣].

تتّفقُ المصادر على إرجاع الثّورة اللاحقة إلى عددٍ من الإجراءات القمعيّة التي سنّها العُمري. وغضب العلويّون نتيجة فرض مُناداة

---

(٧٧١) تُوجدُ روايةٌ مُوازية عن هذه الثّورة ولكنّها تختلفُ بشكل طفيف عند اليعقوبي، **تاريخ**، ٢ : ٣٤٨-٩.

(٧٧٢) *Débuts, 62-3' EL2, s.v. al-Husayn b. Ali sâhib Fakhkh (L. Veccia Vaglieri).* تؤكّد المصادر الزّيديّة أنّ هذه العلاقة كانت واجهة لإخفاء التّمرّد الذي كان يُعدّ في الكوفة (**مصابيح** ٢، ٤٦٦-٧).

(٧٧٣) **المقاتل**، ٣٧١؛ **مصابيح** ٢، ٤٦٥ و٤٦٨؛ **إفادة**، ٩٣-٤؛ **أخبار**، ١٣٢ وحول المزيد عن هذا الأمر المصدر الأساسي جزّار، **أربع**، ٢٦٧-٨، *Débuts*, 63.

يوميّة(٧٧٤). وإذا ما دُعي أيّ واحد من أحفاد النّبيّ ولم يحضر، يتحمّل أقرباؤه مسؤوليّتهم ويُهدَّدون بعقوبات جسديّة وجبائيّة. وبعد أشهُر من هذا القرار السّياسي، اختفى الحسن بن محمّد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب محفّزاً في ذلك على مُحادثة حادّة بين العُمري والحُسين بن علي تُوّجت بتهديد الأولّ للأخير بالعنف الجسدي(٧٧٥). كان العلويّون (والطّالبيّون) بالمدينة خائفين من الحاكم وعقدوا لقاءً عاجلاً حينما أقسموا بالولاء للحُسين بن علي وقرّروا (بحسب نظرة قصيرة المدى) الثّورة في اليوم المُوالي(٧٧٦).

كان العُنصر المُهيمنُ في هذه الثّورة هو ذو الرّأس الحامية والمُتحمّس يحيى بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ت. ١٨٩/٨٠٥) وأخوه إدريس (ت. ١٧٥/٧٩١) اللذان تولّيا مسؤوليّة الشّؤون العسكريّة للحُسين. وفي صبيحة الثّورة، قبل صلاة

---

(٧٧٤) **إفادة**، ٩٤؛ *Débuts*, 63.

(٧٧٥) I تقوم رواية فاتشيا فاغلياري تقريباً على الطّبري بالأساس (**تاريخ**، ٦: ٤١٠-٦ و٤١٧-٢٠) الذي يصف المُتمرّدين بالمتعجرفين والأنانيّين. إنّ ميلهم إلى العداوة هو ما يعودُ إلى قرار العُمريّ بمعاقبة الحسن بن محمّد (الذي اختفى لاحقاً) لكونه شرب الخمر. تُؤكّد هذه الرّواية حول الثّورة أنّ العلويّين اللذين سيطروا على مسجد النّبيّ قد تركوه في وضعيّة مُزرية. ولكنْ، تنحازُ فاتشيا فاغليار إلى الرّوايات التاريخيّة الزيديّة (Veccia Vaglieri, "al-Husayn b. Ali", 3: 615-17). وحول روايات زيديّة مُوازية، انظر **مقاتل**، ٣٧٣-٥؛ **مصابيح** ٢، ٤٧١؛ **إفادة** ٩٤؛ **أخبار**، ١٣٣-٤؛ *Débuts*, 63-4.

(٧٧٦) تُبيّنُ المصادر أنّ الكاظم والحسن بن جعفر بنِ جعفر بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب كانا العلويّين الوحيدين اللذين رفضا أداء القسم لتأييد التمرّد (**مقاتل**، ٣٧٥-٦؛ **إفادة**، ٩٤).

الفجر، قاد الأخوان قوّتين تمكّنت من السّيطرة على مسجد النّبيّ[٧٧٧]. ولكنْ، حينما وقف الحُسين بن علي على المنبر وطلب المُساعدة ضدّ العبّاسيّين، وجد أهل المدينة غير مُتحمّسين. وفي الواقع، عاد العديد من المحلّيّين مُباشرة إلى منازلهم في انتظار الرّدّ العسكري العبّاسيّ[٧٧٨]. وتُبيّن المصادر التاريخيّة الزّيديّة أنّ قرار التّمرّد بالمدينة كان مُستعجلا وسيّء التّشكّل لأنّ ثورة قد أُعدّ لها بدقّة في مكّة بعد الحجّ مع وعدٍ بمساندة ٣٠,٠٠٠ من الحجيج[٧٧٩]. فلو أنّ العلويّين انتظروا شهراً وعبّروا عن مقاصدهم في مكّة، لكان بإمكانهم أن يفرضوا تهديداً كبيراً على السّلطة العبّاسيّة. لكنْ، كان الحُسين بن علي في المدينة معزولاً مع عددٍ قليلٍ من أنصاره (لا يتعدّى ٣٠٠ رجلا)[٧٨٠] مكوّنين بالأساس من عائلته الخاصّة. وكان الخيار الحيوي الحقيقي هو أن يهرب إلى مكّة حيث اجتمع (بشكل مزعوم) الحشد الأكبر من الحُجّاج (الذين لا علم لهم بالأحداث في المدينة) وكلّهم شغف للمبادرة بالتّمرّد. ولكنْ، حينما علم العبّاسيّون بالانتفاضة، كانوا قادرين على جمع جيش عظيم واخترقوا فخّ (ستّة أميال خارج مكّة)[٧٨١]. ومات الحُسين بن علي وأكثر من مائة مُناصر علويّ في المعركة اللاحقة[٧٨٢]. وكثيرٌ من الذين نجوا

---

(٧٧٧) لعب الأخوان دوراً مركزيّاً تقريباً في كلّ رواية تعلّقت بالثّورة، وكان يحيى مُتفوّقاً (ظاهريّا) على إدريس (**مصابيح** ٢، ٤٧٢-٥؛ **إفادة**، ٩٤-٥؛ **أخبار**، ١٤٠).

(٧٧٨) أحمد بن إبراهيم، **المصابيح**، ٤٧٢ و ٤٧٤-٨؛ **إفادة**، ٩٥.

(٧٧٩) **أخبار**، ١٤٢ و١٤٦.

(٧٨٠) **المقاتل**، ٣٧٧؛ **إفادة**، ٩٥.

(٧٨١) **إفادة**، ٩٥-٦؛ *Débuts*, 64.

(٧٨٢) **المقاتل**، ٣٧٨-٨١؛ **إفادة**، ٩٦؛ **أخبار**، ١٥٢-٥؛ *EL2, s.v. al-Husayn b. Ali Sâhib Farkhkh (L. Veccia Vaglieri).*

(من بينهم يحيى وإدريس) هربوا إلى مكّة حيث أفلتوا من المُلاحقة واختلطوا بحشود الحجيج.

تُقدّمُ لنا ثورة الحُسين بن علي دليلاً هامّا على نشأة الزّيديّة الجاروديّة. أوّلا، رفض سُكّان المدينة الأصليّون الدّعوة العلويّة لحمل السّلاح وعادوا إلى منازلهم[٧٨٣] في انتظار نهاية المعركة[٧٨٤]. والشّيء الأهمّ هو أنّه لم توجد أيّة إشارة لدى أيّ من المُحدّثين (أو السّنّيّين الأوائل) إلى مُساندة الثّورة. كان ذلك التّحوّل صارخاً مُقارنة بالثّورات العلويّة السّابقة التي حصلت على تأييدٍ ضمنيّ (إن لم يكن مُعلناً) من لدُن الدّارسين المحلّيّين وكان من بينهم أبو حنيفة، مالك بن أنس وسُفيان الثّوري[٧٨٥]. بيد أنّه في سنة ١٦٩/٧٨٦ تبنّى أغلبُ المُحدّثين الدّارسين موقف التّنازل (عوضا عن الثّورة) إزاء السّلطة العبّاسيّة. وإنّ التّخلّي عن هذا الولاء كان حاسماً في التّقليل من التأثير البتريّ في صُلب الزيديّة. ثانياً، وُجد تزايُدٌ ملحوظ للممارسات الطّقسيّة التي كانت جاروديّة بشكل واضح. تمثّل فعل التمرّد الأوّل في السّيطرة على مسجد النّبيّ والمطلوب (كان إعلان ذلك من طرف يحيى وإدريس بن عبدالله) هو أن يُرفع آذان الصّلاة بأسلوب شيعيّ مُتميّز، مع إضافة عبارة «حيّ على خير العمل». وحينما تردّد المؤذّن أشهر الأخوان سيفيهما وهدّداه بالموت[٧٨٦]. كان ذلك إعلاناً عُموميّا واضحاً على أنّ الزيديّين العلويّين

---

(٧٨٣) **مصابيح** ٢، ٤٧٠-١ وبخاصّة ٤٧٦.

(٧٨٤) م.ن.، ٤٧٤-٥.

(٧٨٥) عُرف عن أبي حنيفة تأييده لثورتي زيد بن علي والأخوين النّفس الزكيّة وإبراهيم بن عبدالله. وعُدّ كلّ من مالك بن أنس وسُفيان الثّوري من بين أتباع النّفس الزكيّة، مع إظهار الثّوريّ للإذعان لعيسى بن زيد. انظر كذلك الهامش ٦٤ من هذا الفصل.

(٧٨٦) **مصابيح** ٢، ٤٧٤؛ **إفادة**، ٩٤. احتفظ الإصبهاني (**مقاتل**، ٣٧٥) وأحمد بن سهل=

(على الأقلّ أهمّهم) قد تبنّوا المواقف الفقهيّة الطّقسيّة التي تميّزت بشكل هامّ عن التي نجدُها عند الدّارسين السّنّيّين الكوفيّين الأوائل (مع إضافة البتريّين).

بعد الثّورة العبّاسيّة وفشل ثورة النّفس الزّكيّة وإبراهيم بن عبدالله، عاش الزّيديّون مرحلة من الضّغط المُكثّف ألحقت خسائر فادحة. وكما كان الحالُ لدى بعض الأقسام الأخرى من ذلك المُجتمع، كانوا مُجبرين على الاختيار بين التّنازُل لصالح السّلطة العبّاسيّة أو مُواصلة نضالهم الثّوري. إنّ أغلب الفرق من بينهم الفروع المختلفة للمُحدّثين الكوفيّين وأهل الرّأي- اختاروا الاستسلام. فقد أنكروا شرعيّة التمرّد المُسلّح وأكّدوا في الوقت نفسه احتكارهم لمجال المشاكل الدّينيّة وفقه العبادة. أدّى هذا التّحوّل إلى حياة صعبة في صُفوف الزّيديّين الذين عُدّوا بتريّين لأنّ ولاءاتهم كانت في الاتجاهات المُعاكسة. فلو أنّهم تبرّؤوا من الثّورة، لما أمكنهم من بعد ذلك اعتبار أنفسهم زيديّين بأيّ معنى، إذْ هم خسروا العُنصر الأساسيّ الذي يُميّزُهم عن السّنّيّين الأوائل بالكوفة. وإذا ما تخلّوا عن روابطهم بالسّنّيّين الكوفيّين الأوائل، وذهبوا في اتجاه التّنازل، فأيّ شكل سيكون لهم في مجال الفقه والمُمارسة؟ لم تُوجدْ أجوبة سهلةٌ لمثل هذا الحرج. وربّما كان الحلّ البديهيّ بالنّسبة إلى الزّيديّين هو أن يُحافظوا على مواقفهم السّنّيّة الأولى بشكلٍ مُستقلٍّ عن الجماعة الكوفيّة الواسعة. بيد أنّ أغلب الزّيديّين اختاروا نهجاً آخر،

=الرّازي (أخبار، ١٣٨) بالحدث ولكنّهما لم يُصوّرا الأخوين وهُما يُعلنان الطّلب. ولم تُذكر هذه التّفاصيل من قِبل الطّبري على الرّغم من وصفه ليحيى على أنّه واحدٌ من الأصوات المُرتفعة في هذه الثّورة. وحول آذان الصّلاة، انظر الهامش ٦٨ من الفصل الثّامن من هذا الكتاب.

حيثُ تبنّوا الجاروديّة التي أدرجت العديد من العناصر الموجودة في ممارسة الشعائر والمناهج الفقهيّة الإماميّة. وإنّ القوّتين المُحرّكتين لهذا التّحوّل همُا الأخوان اللذان لعبا ذاكَ الدّور الرّيادي في ثورة الحُسين بن علي، وهُما يحيى وإدريس بن عبدالله.

التّهميش وانتصار الزّيديّة الجاروديّة (١٧٠-٧٨٦/٨٩-٨٠٥)

إنّ فشل ثورة صاحب فخّ هو ما أثار هجرة الزّيديّين إلى الأماكن المُهمّشة طبيعيّا (وفكريّاً) في العالم الإسلامي(٧٨٧). ذلك ما تجسّم من طرف يحيى بن عبدالله الذي بايع الحُسين بن علي على الرّغم من تفوّقه الظّاهر من بين الحسنيّين. وعكس هذا الفعلُ في مسار الثّورة إخلاصه للنّموذج الدّيني الذي لا يُمكن أن يختصّ إلاّ بصفة جاروديّة (مثال ذلك مطلب آذان الصّلاة الشّيعي). كان ذلك مفاجأة صعبة إذا ما علمنا أنّ يحيى قد ترعرع وتعلّم في منزل الصّادق بالمدينة(٧٨٨). وبعد هزيمة فخّ، انتقل يحيى إلى الدّيلم، حيثُ قاد ثورة عسكريّة صغيرةً سنة ٧٩٢/١٧٦ انتهت إلى قبوله بعرض من الرّشيد لتأمين حياته(٧٨٩). تُرجعُ المصادر

(٧٨٧) انظر البلادوري، ٢: ٤٤٩-٥٣؛ الطّبري، **تاريخ**، ٦: ٤١٦-٧؛ و.*Débuts*, 65

(٧٨٨) ينسبُ مادلونغ تبنّي يحيى للممارسات التي يُمكن أن نصفها بالجاروديّة إلى تأثير الصّادق. وهو يذكُر بخاصّة أنّ [يحيى] اتّبع [الصّادق] في مُمارسته الطّقسيّة ونقلها عنه. ويظهر في الأعلى الإلهية وصفه راوياً عن جعفر (*EL2, s.v. Yahyâ b. Abd Allâh*
(Madelung))؛ الشّيء نفسه في .*DIQ*, 51

(٧٨٩) حول تفاصيل مسار الرّحلة وتنقّلاته، انظر .*Débuts*, 65-6 يُقدّمُ ابن سعد مدخلاً موجزاً عن يحيى يذكُر مشاركته في معركة الفخّ وصفح الرّشيد، ولكنّه لا يذكُرُ ثورة الدّيلم (**الطّبقات الكُبرى**، ٥: ٤٤٢.) وحول روايات ظاهرة شبيهة عن قدر يحيى بعد الثّورة، انظر البلاذري، **الأنساب**، ٢: ٤٤٩ واليعقوبي، **تاريخ**، ٢: ٣٥٣. يُكثّف هذا الأخير من ذكر الأحداث إلى حدّ أنّها تُظهر لنا الرّشيد وهو يُلغي اتفاقه مُباشرة وألقى=

هزيمته إلى التأييد الفاتر لأتباعه الكوفيّين، وبخاصّة ابن أشهر الزّيديّين البتريّين (لا يُذكر اسمه) الحسن بن صالح(٧٩٠). نجمت المشاكل بين الفريقين عن انضمام يحيى إلى المُمارسات الطقسيّة الجاروديّة مُتأثّراً بشكل شديد بالإماميّة(٧٩١). وقد حاول باستمرار (من دون نجاح) إقناع الكوفيّين التخلّي عن «مسح» جوارب الجلد أثناء الوضوء وشرب خمر التّمر (فعلُ أهل الرّأي). أصبحت العلاقة مصطنعة بعد أن رفض يحيى في الأخير قيادتهم في صلاة الجماعة، وذلك ما أدّى كما هو مفهوم إلى ردٍّ لاذع من الكوفيّين(٧٩٢).

ما زال زيديّو الكوفة في ذلك الوقت مُتمسّكين بالبتريّة السّنّيّة الأولى، والتي جعلتهم غُرباء عن الأئمّة الجاروديّين الجُدد. وهذه القطيعة عشر سنوات بعد وفاة عيسى بن زيد- رسمت بقوّة الاتجاه الذي

=بيحيى في السّجن مدّة قد تبلغ ثلاث عشرة سنة! ويذكُر الطّبري ثورة يحيى ويُبيّنُ الطّبيعة المُتحوّلة للعلاقة بين العلويّ والرّشيد (**تاريخ**، ٦ : ٤٥٠-٧ و٤٨٥-٧). ولا يوجد أيّ بحث عن تفاعل يحيى مع أنصاره أو أيّة إشارة لدرجة حرّيّته. وبعامّة، يركّزُ وصف الطّبري ليحيى على سجنه المتكرّر وإطلاق سراحه وما يتخلّلهما من إغداق الأموال الضّخمة.

(٧٩٠) **المقاتل**، ٣٩١-٣؛ جرّار، «الإماميّ»، ٢١٠؛ هذه واحدة من الثّورات الأخيرة التي حصلت على تأييد السّنّيّين الأوائل مع أحمد بن إبراهيم وأحمد بن سهل الرّازي مع احتساب الشّافعي من بين المُساندين ليحيى (**مصابيح** ٢، ٤٩١؛ **أخبار**، ١٩١؛ *Débuts*, 318; *DIQ*, 74; Jarrar, "Aspects", 205-6). انظر كذلك الهامش ٦٤ من هذا الفصل.

(٧٩١) يُشير جرّار إلى النّقطة عينها ("Aspects", 210)

(٧٩٢) عن هذه الأمثلة وردّة فعل البتريّين، انظر **المقاتل**، ٣٩٢-٣؛ **مصابيح** ٢، ٤٩٤؛ إفادة، ١٠١. نوقشت هذه التّوتّرات في *EL2, s.v. Yahyâ b. Abd Allâh (Madelung)*.

نحته الزّيديّة خلال منتصف القرن الثّاني/الثّامن إلى مُوفّاه. والمُحرّك الأوّل في هذه النّقلة هو يحيى الذي نجا لعقدَيْن من أجل رجاء الزّيديّين في قلب العالم الإسلامي وعلى الحُدود. وازداد تأثيره بشدّة حينما رجع إلى المدينة بعد عفو الخليفة وتقديمه مُساعدة ماليّة إلى العائلات العلويّة التي فقدت أقاربها في معركة فخّ[٧٩٣]. ومع يحيى، صار للزّيديّين في آخر المطاف إماما في انتظار أن يتحرّكوا بحُرّيّة بين العراق والحجاز، والتأثير لتأمين تحرير المساجين العلويّين والحُصول على مبلغ كبير من المال. إنّ هذه الشّروط (التي وُضعت في كتابة وثيقة الأمان) ألزمت الرّشيد الذي بحث بأيّ شكل عن أدوات قانونيّة للتّحايل في اليمين[٧٩٤]. وفي النّهاية، سنة ١٨٩/٨٠٥ استطاع سجن يحيى وقتله، ولكنْ بعد عشرين سنة من المكائد السّياسيّة والدّعوات العلويّة، ترك ذلك علامة ثابتة في صُلب الزّيديّة مع انحراف مُتسرّع تحت تأثير البتريّة[٧٩٥].

اندلعت الصّراعات التي رافقت هذه النّقلة من البتريّة إلى الجاروديّة بشكل مأساويّ في شمال إفريقيا، حيث أرسل يحيى أخاه إدريس[٧٩٦].

---

(٧٩٣) **المقاتل**، ٣٩٤-٤٠٠. حول المزيد عن الاتفاق بين الرّشيد ويحيى، انظر *Débuts*, 68-70.

(٧٩٤) في الواقع، خُصّصت العديد من كتب السّيرة الخاصّة بيحيى بالكامل تقريباً لمجهودات الرّشيد الحادّة حتّى يُلغي عهد الأمان (**مقاتل**، ٣٩٣-٤٠٠؛ **مصابيح** ٢، ٤٩٤-٥٠٠؛ *Débuts*, 67.

(٧٩٥) يسمحُ لنا تحليل جرّار للرّسائل الأربع المنسوبة إمّا إلى يحيى أو إلى إدريس بخُلاصة شبيهة. فهو يُلاحظُ أنّ نصّين على الأقلّ يكشفان على علامات أصالة كامنة مؤرّخة بذلك لانتشار الأفكار الجاروديّة في عصرهما. انظر Jarrar, "Aspects", 217 والخُلاصة الواسعة للشّيء نفسه في "Arba'u", 288-90.

(٧٩٦) تعهّد بعض العلويّين الآخرين بالذّهاب إلى المغرب من بينهم أخٌ آخر لإدريس، هو=

ولْنتذكر أنّ إدريس كان في صفّ أخيه حينما استولى أنصار الحُسين بن علي على مسجد النّبيّ وطالبوا برفع آذان الصّلاة الشّيعيّ. وُصف إدريس كذلك في المصادر على أنّه واحد من المُصطفّين الأساسيّين في الانتفاضة وقائداً عسكريًا في العديد من المعارك الأولى بالمدينة(٧٩٧). في المغرب وإفريقيّة، بدأ إدريس في الدّعوة في صُفوف القبائل البربريّة وتكوين جيش صار في الأخير قاعدة لسُلالة حاكمة مُستقلّة(٧٩٨). وحينما بلغت الأنباءُ عن حركة إدريس الرّشيد، أرسل بموظّف استطاع اختراق المُحيط العلوي وسمّمه سنة ٧٩١/١٧٥. وتظلّ هويّة القاتل موضع شكٍّ، ولكنْ يوجد إمكانان موضع شكّ مذكوران في كامل المصادر التاريخيّة: عميلٌ عند المهدي عُرف على أنّه الشّمّاخ اليمني وسُليمان بن جرير(٧٩٩). لم تبق إلاّ معلومات قليلة عن الأوّل، ولكنّ الثّاني لم يكن

=إبراهيم والعضو الأساسي للفريق محمّد بن جعفر بن يحيى بن عبدالله بن الحسن بن علي بن أبي طالب (**المقاتل**، ٤٠٨؛ **أخبار**، ١٦٤). وعن البحث المُسهب حول موت إدريس وآثاره الواسعة على الزّيديّة، انظر Haider, "Community", 459-76، والمصادر المذكورة هُناك. وحول النّصّ وتحليل رسالة بعث بها يحيى مع إدريس، والتي أحالت على خطابٍ جاروديّ مُتميّز، انظر Jarrar, "Aspects", 201-19 والشيء نفسه في "Arba'u", 269-77.

(٧٩٧) **مصابيح ٢**، ٤٧٤-٥؛ **أخبار**، ١٤٠.

(٧٩٨) الرّواية الأكثر شُمولا لحركته موجودة في **أخبار**، ١٧١-٨٩، وفي نُسخة أقلّ تفصيلا في **مقاتل**، ٤٠٧.

(٧٩٩) انظر **المقاتل**، ٤٠٧ و*EI2, s.v. Idrîs I al-Akbar (D. Eustache).* يُسمّي أحمد بن سهل الرّازي (**أخبار**، ١٧١-٢) الشّمّاخ من دون أيّ شرحٍ لاحق، بينما يُقدّم علي بن بلال (**المصابيح ٢**، ٥١١-١٢) كلا الإمكانين قبل ذكر رأيٍ لأحمد بن عيسى يبرّئ سُليمان بن جرير.لكنّ الشكوك حول رواية علي بن بلال بيّنة. يذكر فان أرندونك الدّور المُمكن لسُليمان في التسميم من دون تقييم تاريخيّته (*Débuts*, 81; *DIQ*, 62).

سوى زعيم مؤسّسٍ لشقّ السّليمانيّة في الزّيديّة التي اتفقت في الجوهر مع أغلب المواقف الفقهيّة والكلاميّة البتريّة (السنّيّة الكوفيّة الأولى)[٨٠٠]. إنّ مُجرّد إمكان انخراط سُليمان يحتاجُ إلى عديد الكُتب عن وضعيّة الزّيديّة في زمن الأئمّة الجاروديّين حيثُ كانوا يضغطون على المذهب البتريّ لإعلان ولاءاتهم[٨٠١].

إعادة تأويل الزّيديّة

بدأ الفصلُ بمُساءلة المنظور (المستمدّ أساساً من المصادر الهَرطوقيّة) القائل إنّ الزّيديّة نشأت من خلال اندماج فرقتين شيعيّتين مبكّرتين وهما البتريّة والجاروديّة. لم تؤيّد نتيجة العيّنات الدّراسيّة الثّلاث هذه الرّواية

(٨٠٠) يصفُه الإصبهاني على أنّه «من مُتكلّمي الزّيديّة البتريّة ومن أولى الرياسة فيهم» (**المقاتل**، ٤٠٧). وعن المزيد حول السُليمانيّة، انظر الفصل الأوّل.

(٨٠١) يجدُ هذا التأثير الجارودي على الزّيديّة سنداً لاحقاً في حياة أحمد الابن الأكبر لعيسى بن زيد الذي نشأ في بغداد بعد موت أبيه تحت رعاية المهدي والهادي قبل أن يُبعث إلى المدينة عن طريق الرّشيد (**المقاتل**، ٣٥٥، ٣٥٨-٦١). اختفى أحمد ونجح في تجنّب السّلطات طيلة عدّة سنوات (**المقاتل**، ٤٩٦-٨). وفي لحظة ما، وقع إيقافه مع ابن عمّه القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحُسين، ولكنّه تمكّن من الهروب بمُساعدة الزّيديّين اللذين وضعوا البُنج، المُخدّر القويّ، في طعام حُرّاسه (**المقاتل**، ٤٩٢-٣). ثمّ هرب أحمد إلى العراق أين قسّم وقته بين الكوفة والبصرة مُتملّصاً من قوّات الرّشيد التي -في نقطة ما- فتّشت منزل كلّ واحد من سُكّان المدينة عُرف بإيوائه لكلّ من له مُيولات شيعيّة (**المقاتل**، ٤٩٤). وعلى الرّغم من أنّ أحمد بن عيسى لم يقم بأيّ تمرّد، إلاّ أنّه كان في عداد المترشّحين الزّيديّين الواعدين للإمامة. حيثُ حافظ على روابط وطيدة مع عددٍ من أبرز العلويّين من بينهم المذكور يحيى بن إدريس، أبناء عبدالله بن الحسن بن الحسن (**مقاتل**، ٤٩٧). عُرف أحمد بن عيسى بكتابه **آمالي**، أهمّ مجموعة حديث زيديّة والمصدر الأوّل لأغلب الأحاديث الزّيديّة المذكورة في هذه الدّراسة.

حول أصول الزّيديّة. واقترحنا بشكل مُناسب سرديّة مُنقّحة كانت فيها الزّيديّة المُبكّرة بتريّة بالأساس واكتسبت خاصّيّة جاروديّة فحسب على امتداد القرن الثّاني/الثّامن. اقتضى هذا التّرتيب التاريخي الجديد اعتبار مُفردتي «بتري» و«جارودي» صناعة هرطوقيّة استُعملت لتفسير التحوّلات التّدريجيّة للفرقة من توجّه إلى آخر. وقد وجدت المُراجعة تأييداً قويّا في التّحليلات المُقارنة للأحاديث التي قُمنا بها من الفصل الثّالث إلى الفصل الخامس.

في القسم الثّاني من الفصل، تفحّصنا المصادر التاريخيّة للدّليل الذي يخدم سرديّتنا المنقحة. وعثرنا على مؤشّرات هامّة تؤكّد أنّ أنصار زيد بن علي (وابنه يحيى) كانوا بالأساس بتريّين من حيثُ أنّهم ١) كانوا مُحدّثين كوفيّين (حركة تابعة للسّنّيّة الأولى) و٢) ساندوا الدعاوى السّياسيّة وشرعيّة انتفاضة عسكريّة علويّة[٨٠٢]. إنّ غياب حُضور جاروديّ هامّ قد استمرّ خلال ثورة النّفس الزّكيّة، وحتّى مع ظهور الجارود وهو غير مُهتمّ (أو غير واعٍ) بالرّأي الزّيديّ حول منزلة الصّحابة الأوائل. إنّ المؤشّرات الأولى على التّغيير هي ما تجسّمت حينما عمل المنصور على تثبيت القوّة العبّاسيّة، وحينما اضطرّ العديد من أبرز العلويّين وأنصارهم على الاختفاء وتبنّت أغلب الفرق السّنّيّة موقف التّنازُل لصالح القوّة السّياسيّة. إنّ توحيد كلّ هذه القوى التاريخيّة هو ما ترك الزّيديّة في وضعيّة صعبة، مُحاصرة بين تقليد سُنّي ناشئٍ رفض التّمرّد ونشاط سياسيّ مُتشدّد حدّد حركتهم بشكل واسع. كان يحيى وإدريس بن عبدالله من سهّل وسم الزّيديّة بالجاروديّة

---

(٨٠٢) يُمكن كذلك البرهنة على أن المُعتقدات الثّوريّة لهؤلاء البتريّين كانت متناسبة مع فئة مخصوصة من رواة الأحاديث من بينهم مالك بن أنس وسُفيان الثّوريّ.

من خلال ١) محافظتهم القويّة على خاصّيّتها الثّوريّة و٢) تقديمهم لمواقف طقسيّة وعقائد كلاميّة مأخوذة عن التّشيّع الإمامي[٨٠٣].

(٨٠٣) على هذه الاستنتاجات أن توسم بمُلاحظتين أساسيّتين: ١) من الضّروريّ مقاربة البعض من أخبارنا التّاريخيّة بدرجة من الحذر إذ هي مُشتقّة من فرع أدبيّ عُرف **بالمقاتل**، ويختصّ بالعودة إلى عددٍ مخصوصٍ من المواضع الأدبيّة (Gunther, "Maqâtel", 192-212). ولكنْ، ينبغي المُلاحظة أنّي لا أستعمل هذه المصادر بغاية بناء سرديّة تاريخيّة جديدة، وإنّما تفحّص السّرديّة المستمدّة من المصادر المُستقلّة (نعني الأحاديث الخاصّة بفقه العبادة) غير مهتمّ بمواصلة **سرديّة تاريخيّة** مخصوصة. ومن خلال استعمالها بهذا الشّكل المحدود، تُقدّمُ المصادر التّاريخيّة أداة ناجعة لتقييم دقّة عمليّة مراجعتنا للزّيديّة المُبكّرة. ٢. عُمومُ النّدرة في الأحاديث الزّيديّة في الفصول ٣ إلى ٥ من شأنها تهدئة كلّ ادّعاءات الشّموليّة بعامّة. وحتّى وإن كُنت بصدد بيان أنّ الزّيديّة تطوّرت من توجه بتريّ إلى توجّه جاروديّ، فإنّ ذلك لا يعني أنّ التّغيير حدث بمُباغتة كبيرة وسُرعة أو أنّه لم يوجد أيّ شخص تحدّى هذا التّقسيم. من الممكن أنّه كان ثمّة أشخاص حدّدوا أنفسهم على أنّهم زيديّون في مطلع القرن الثّاني/الثّامن ولكنّهم تمسّكوا بمنظورات شبيهة بالجاروديّة. بيد أنّ هذه الدّراسة تبيّنُ أنّهم كانوا بشكل استثنائيّ حالات نادرة.

الفصل السابع
مُشكل التباس الرّاوي

في طقس الهويّة ومقدارها

استُعملت نصوص الفقه على امتداد الفصل الثالث إلى الفصل الخامس بغاية تقييم فرضيّة الهويّات الطائفيّة الشيعيّة التي التأمت أوّلا بالكوفة خلال مطلع القرن الثاني/الثامن. قدّم الفصل السّادس مراجعة لكرونولوجيا [الخط الزمني] الزيديّة المُبكّرة كانت بالتوازي مع نتائج العيّنات الدّراسيّة الثلاث. ينتقلُ الفصلان الأخيران من هذا الكتاب من السؤال عن **متى** نشأت الجماعات الطائفيّة إلى السؤال الذي يُساويه أهمّيّة عن **كيف** تميّزت ذاتيّا عن المجتمع الكوفيّ الواسع. تُشير أكثر الدّراسات الحديثة إلى الدّور الذي لعبته المذاهب الكلاميّة في هذا المسار، بيد أن مثل هذه المقاربة تحتوي على العديد من العيوب. أوّلا، لا توجد أعمال كلاميّة (نعني الهرطوقيّة) مُعاصرة لبدايات تشكّل الهويّة الشّيعيّة في مطلع القرن الثاني/الثامن. ثانيا، تصفُ الأعمال الهرطوقيّة اللاحقة الطوائف انطلاقا من مذاهب مُتماسكة وناضجة، مُبطلة بذلك المسار التدريجي والمُفكّك الذي تطوّرت وفقه المواقف الكلاميّة. ولا يعني ذلك ضرورةً أنّ التفسيرات الكلاميّة خاطئة. فهي قد أثبتت فوق كلّ

اعتبار جدارتها في التأريخ لولادة الهويّة الإماميّة. بيد أنّها تُلقي الضوء على الحاجة إلى اكتشاف ثنايا تسمح بدراسة الطائفيّة الأولى استناداً إلى مصادر غير كلاميّة.

يُقدّم هذا الفصل بديلا يُركّزُ على الاختلافات المرئيّة في ممارسة الشعائر[٨٠٤]. كانت الكوفة خلال القرن الثاني/الثامن موقعا لعدد كبير من الفرق المُتمرّدة التي تبنّت في الغالب مواقف متعارضة حول مسائل أساسيّة في فقه العبادات. وقد كان أشهر هذه الاختلافات مُتعلّقا بالأشربة الكحوليّة المُشتقّة من مصادر أخرى غير العنب والتمر (الفصل الخامس) مع سماح عدد من القادة البارزين (مثال أبي حنيفة ومحمّد الشيباني) استهلاكها بشكل محدود[٨٠٥]. تضمّن البعض الآخر بنية الصلاة اليوميّة وما تعلّق بقراءة البسملة (الفصل الثالث) وإقامة القنوت (الفصل الرابع). من المُمكن أنّ الأفراد كانوا في الأصل أحراراً في اختيارهم بين عدد كبير من الممارسات من دون نقدهم أو اتهامهم بالبدعة. ولكنْ يبدو الانضواء تحت شكل طقسيّ مخصوص إلى حدّ ما قد اكتسب مدلولا مادّيا، وهذا تحوّلٌ ذو تداعيات عميقة على مستوى تطوّر الهويّة الجماعيّة.

يتمثّل الاستدلال الأساسي في هذا الفصل في القول إنّ الأشكال الطّقسيّة قد عملت بوصفها علامة مرئيّة على الهويّة الطائفيّة في مطلع القرن الثاني/الثامن بالكوفة. ورُبّما وُجدت مناسبات قليلة كانت فيها

---

(٨٠٤) تُحيل كلمة شعيرة في سياق هذا الفصل على الأفعال الأساسيّة في العبادات في الإسلام، ومن بينها الصلاة اليوميّة، قواعد الطّهارة، القيود الخاصّة بالأكل، اللباس وغيرها.

(٨٠٥) الشيباني، **الآثار**، ١: ١٨٢-٦.

شعيرةٌ واحدة كافية لتأسيس مقام مفرد داخل جماعة مخصوصة(٨٠٦). ولكنْ في أغلب الحالات كان المسارُ معقّدا ومتعدّد الأوجه، حيثُ يقتضي تفحّص عدد من الشعائر. فالإماميّون مثلا اتفقوا مع أغلب الفرق السّنّيّة الأولى بشأن التحريم العامّ للكحول ولكنّهم تميّزوا بدمج هذا الموقف بالقراءة الجهريّة للبسملة وإدراج القنوت في الركعة الثانية من كلّ صلاة(٨٠٧). شكّل مجموع هذه الأفعال إقامة هويّة إماميّة بلغت حدّ الإعلان العمومي للعضويّة في هذه الجماعة. إنّ قوّة ممارسة الشعائر في تعيين الهويّة بيّنة في ١) مُناقشات حول صدق الرّاوي في أدبيّات السيرة ما قبل الحديثة و٢) الأحكام المتعلّقة بولاءات الشخصيّات على مستوى الحدود بين الجماعات.

تفحّص الرّجال

شهدت القرون الثلاثة الأولى في عصر الإسلام ولادة تقاليد الحديث بشكل متدرّج تجسّم في إنتاج عدد واسع وضخم من جوامع الحديث(٨٠٨). ومع مرور الوقت، وقع تبرير التنوّعات الجهويّة في العبادات على أساس الأخبار المنسوبة إمّا إلى أعلام الفقه الأوائل أو في بعض الحالات إلى النّبيّ ذاته. وإذ كانت الأحاديث في تزايد، وقع تكريس مجهود مُعتبر لتقييم صوابها، وذلك بتركيز مخصوص على سلاسل العنعنة. وكان من المفروض أن يكون التّعويل على نصّ ما

---

(٨٠٦) كان أهلُ الرّأي (اللذين مثّلوا الحنفيين الأوائل) متفرّدين في التّأكيد على تحليل بعض المشروبات الكحوليّة.

(٨٠٧) يؤرّخ لالاني Lalani استعمال هذه الطقوس على أنّها علامات على الهويّة إلى حُدود حياة الباقر والصادق (*Early Shī'ī thought, 122-5*).

(٨٠٨) وُثّق هذا المسار من قِبل لوكاس، *Constructive* وبراون، *Canonization.*

مُستندا على نوع هؤلاء الرّواة الأفراد وسُمعتهم. وشهد القرن الثّالث/ التّاسع كثرة التصنيفات المعقّدة للرواة التي يُمكن أن تضمّ إلى حدود الثلاثين مستوى مختلفا تتراوح بين الثقة وعدمها[٨٠٩]. كانت هذه الأطر المنتوجات المكتملة لمسارٍ بدأ خلال أجيال سابقة مع باحثين دقّقوا في الأشخاص المركزيّين في حفظ الأحاديث ونقلها. وفي أغلب الحالات، ذُكرت الاستنتاجات الخاصّة بصدق الأفراد من دون شرح مفصّل للمعايير. ويهتمّ هذا القسم بمساءلة السيرورات الخاصّة بتقييم الرّاوي. وتحديدا، ما هي الخصائص الأكثر أهمّيّة في تحديد المصداقيّة؟ هل من قيمة للمواقف الكلاميّة والولاءات الطائفيّة، أم أنّ السمعة العامّة المتمثّلة في النزاهة كانت كافية؟

على الرّغم من أنّ بعض الباحثين يحدّدون [هويّة] الأشخاص المشكوك فيهم ويضعون دليلاً على استعمال أحاديثهم، إلاّ أنّه من النّادر أن نجد بحثا مُفصّلا حول المقياس الضروريّ لتقييم صدقهم بعامّة[٨١٠]. والاستثناء الملحوظ في هذه القاعدة هو الباحث السمرقندي عبدالله بن بعد الرحمان الدارمي (ت. ٢٥٥/٨٦٩) الذي قدّم لنا في استهلال **السّنن** تفاصيل هامّة حول الوسائل التي تحقّق بها الباحثون الأوائل من مدى صدق الراوي. وهو يبدأ بسلسلة من الروايات التي تؤكد على مركزيّة الحديث في تشكيل الدّين القويم[٨١١]. يوجدُ خطرٌ في غياب دليل نصّيّ

---

(٨٠٩) Lucas, Constructive, 287-326، وخاصّة ٢٩١، ٢٩٨-٩ و٣٠٣، أين يفحصُ تصنيفات ثلاثة باحثين في القرن الثالث.

(٨١٠) يُوفّر مسلم واحدا من الأبحاث المبكرة حول منهج المُحدّث في مقدّمة صحيحه (**الصحيح**، ٣-٣٥).

(٨١١) الدارمي، **سنن** (٢٠٠٠)، ١: ٣٩٧-٤٣٣ و١: ٣٩٨-٩-٤٣٨. يذكر مسلم حديثا مشابها بحسب سلسلتي عنعنة مستبدلا مفردة «علم (الرجال)» بالحديث. (**صحيح مسلم**، ١: ١٤)

سليم يتمثّل في أنّ فردا ما يُمكن أن يُخفق في القيام بالشعائر بشكل مناسب أو هو ينحاز إلى معتقدات منحرفة عواقبها بعد الحياة وخيمة. وبما أنّ المعايير هي إلى هذا الحدّ من العلوّ، فإنه توجّب على الجماعة المسلمة أن تطوّر منهجا نسقيًا لتفحّص الرّجال والنساء الذين ينقلون المعرفة الدينيّة. يُلاحظُ الدّارمي أنّ الباحث البصري محمد بن سيرين (ت. ١١٠/٧٢٨)[٨١٢] دافع عن «امتحان الرجال» قبل الاعتماد على احاديثهم (وأرائهم) على أساس أنّ تلك هي الدلائل النصّيّة في مجال الدّين[٨١٣]. أمّا المصادر الأخرى، فتنسبُ آراء شبيهة لأخ محمد بن سيرين، أنس (ت. ١٢٠/٧٣٨) بالبصرة[٨١٤]، الضحاك بن مزاحم (ت. ١٠٥/٧٢٤) بخراسان[٨١٥]، إبراهيم النخعي بالكوفة[٨١٦]، ومالك بن

---

(٨١٢) عُرف هذا المُحدّث البصري رفيع الشأن بتأويله الأحلام. انظر *EI2, s.v. Ibn Sîrin (T. Fahd).*

(٨١٣) الدارمي، سنن (٢٠٠٠)، ١: ٣٩٧-٨-٤٣٨. تتضمن مجموعة متنوّعة من أحاديثه رواية في **صحيح مسلم**؛ أربعة روايات لدى ابن أبي حاتم، **جرح**، ٢: ١٥-٦؛ روايتين لدى ابن عبد البار، **التمهيد**، ١: ٤٦-٧؛ ورواية لدى سليمان الخلف الباجي، **التعديل**، ١: ٢٦٧. تحيلُ هذه النصوص ضمنيًا على سورة الحجرات: ٦ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمنوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ».

(٨١٤) ابن أبي حاتم، **جرح**، ٢: ١٥-٦. كان أنس بن سيرين مُحدّثا بصريا بارزا، وعن حياته انظر المزّي، **تهذيب**، ٣: ٣٤٦.

(٨١٥) ابن أبي حاتم، م.ن.، ٢: ١٥. اكتسب الضحاك كما هو حال أنس ومحمد بن سيرين منزلة رفيعة في صفوف المحدّثين. وعن حياته انظر المزي، **تهذيب**، ١٣: ٢٩١.

(٨١٦) ابن عبد البارّ، **تمهيد**، ١: ٤٧. كان إبراهيم بن يزيد بن قيس فقيها كوفيًا بارزا ابتداء من نهاية القرن الأوّل/السابع. وعن حياته، انظر المزي، **تهذيب**، ٢: ٢٣٣ و*EI2, s.v. al-Nakha'î (Lecomte).*

أنس بالمدينة[817]. إنّ انتشار هذه الدّعوات الخاصّة بالامتحان بحسب الجهات هو ما يؤكّد قوّة المشاعر التي كانت شائعة في صُلب جماعة المُحدّثين بالعالم الإسلامي.

وعلى الرّغم من اتفاقها الواسع حول الحاجة إلى الفحص، لا تقدّم المصادر إلا القليل عن تفاصيل الأمر. وستعدّ الأعمال اللاحقة مجموعة كبيرة من العوامل المناسبة التي ينبغي الأخذ بها في مسار التقييم، من بينها ١) قوّة ذاكرة الرّاوي ومدى التعويل عليها، ٢) استعداد الرّاوي للتعاون مع السّلطة، ٣) نزوع الراوي إلى استبعاد الروابط الوسيطة من سلاسل العنعنة، ٤) خارطة عن أسفار الرواة وحتّى ٥) صفاتهم الشخصيّة من قبيل الرحمة والكرم. في المقابل، يتصوّر الدّارمي الفحص بأسلوب مختلف أساساً كما هو ممثّل عن طريق سلسلة من التقارير التي توثّق جهود الباحثين والطلبة في أواخر القرن الأوّل/السابع وبداية القرن الثاني/الثامن. ويذكّر إبراهيم النخعي في واحدة من الروايات أنّهم «كانوا إذا أتوا الرجل يأخذون عنه العلم، نظروا إلى صلاته، وإلى سمته وإلى هيبته ثمّ يأخذون عنه»[818]. تقرن المصادر الأخرى أنواعا مختلفة من هذا الحديث تبدّل كلمة «سمة» بـ«سنّة» مؤكّدة على أهمّيّة شكل الصلاة الفرديّة[819]. ويوجد منظور يُشبه افتراضيّا ذاك الذي نجده لدى إبراهيم

(٨١٧) ابن عبد البار، **تمهيد**، ١: ٤٧. وعن حياته انظر كذلك المزي، **تهذيب**، ٢٧: ٩١ و*EL2, s.v. Mâlik b. Anas (Schacht).*

(٨١٨) الدرامي، **سنن** (٢٠٠٠)، ١: ٣٩٧-٤٣٥.

(٨١٩) حول أنواع شبيهة لهذا الحديث والتي تعتمد «سمة»، انظر ابن عبد البار، **تهميد**، ١: ٤٧؛ سليمان بن خلف الباجي، **التعديل**، ١: ٢٦٨؛ الكاتب البغدادي في ١) **الكفاية**، ١٥٧ و٢) **الجامع**، ١: ١٢٨. وذكر عدد آخر من طرف ابن أبي حاتم (**جرح**، ٢: ١٦)، من بينها الحديث الهجين الذي يخلط بين كلمة سنة وسمة في=

النخعي بالكوفة منسوب إلى الحسن البصري (ت. ١١٠/٧٢٨)[٨٢٠] بالبصرة يُشير إلى هذا الموقف (الذي يشبه النداء المذكور سابقا حول الامتحان) المنتشر في صفوف المحدّثين في المراكز الحضريّة الهامّة للمسلمين[٨٢١].

نعثُر على واحدة من أوضح التقارير وأبينها بشأن مركزيّة الشعائر في الحديث التالي، والتي تذكر الباحث البصري أبو العالية الرفاعي بن مهران (ت. ٩٠/٧٠٨)[٨٢٢].

كُنّا نأتي الرّجل لنأخذ عنه فننظر إذا صلّى، فإن أحسنها جلسنا إليه وقلنا: هو لغيرها أحسن. وإن أساءها، قمنا عنه وقلنا: هو لغيرها أسوأ. قال أبو معمر: لفظة نحو هذا[٨٢٣].

تلعبُ الصّلاة هاهنا أسّا مختزلا حاسما في تحديد صدق الراوي. وليس ذلك بالأمر المفاجئ على أساس أنّ كلّ مرحلة في الصّلاة هي موضع اختلاف شكليّ، من البسملة والقنوت إلى وضع اليدين وقوفاً، رفع اليدين أثناء التكبير وحتّى اختيار الآيات القرآنيّة في القراءة الرسميّة[٨٢٤]. في رواية ابن أبي العلياء، تلعب شعيرة الصلاة أداة فاعلة لتحديد الولاءات الجماعيّة الخاصّة بالفرد بشكل سريع.

=إطار واحد. وذُكر نصّ شبيه في المدخل عن إبراهيم النخعي لدى أبي نعيم (**حلية**، ٢: ٢٢٤). يُمكن أن يحيل اعتماد كلمة مظهر في هذه النصوص على الخصومات حول تحليل الصلاة ببعض أنواع اللباس.

(٨٢٠) المزي، ٦: ٩٥؛ *EI2, s.v. Hasan al- Basri (H. Ritter).*

(٨٢١) الدارمي، **سنن** (٢٠٠٠)، ١: ٣٩٨-٤٣٦.

(٨٢٢) المزّي، **تهذيب**، ٩: ٢١٤.

(٨٢٣) الدارمي، م.م.، ٣٩٨-٤٣٧.

(٨٢٤) يوجدُ عدد من مواضع الاختلاف حول الوضوء قبل الصلاة والذي يتضمّن الأسلوب=

إجمالا، تبيّنُ المصادر أنّ ممارسة الشعائر كانت واحدة من المقاييس المركزيّة المعتمدة لتأكيد استقامة الرّاوي[٨٢٥]. بدلا من الجلوس مع الأفراد ومُساءلتهم عن المشاكل الكلاميّة من مثل العدالة الإلهيّة أو مؤسّسة الإمامة، يستطيعون ببساطة اتباعهم إلى المساجد

=المناسب في غسل الوجه (انظر الطوسي، **خلاف**، ١: ٧٦-٧ و**المغني١**، ١: ١٦١-٦)، الغسل مقابل الدّلك الخاص بالرجلين (الطوسي، **خلاف**، ١: ٨٩-٩٢ و**المغني ١**، ١: ١٨٤-٩)، ومسح أعلى الخفّين (الطوسي، **خلاف**، ١: ٩٧ و**المغني ١**، ١: ٣٦٦ وما يتبع). وعن الاختلاف حول المسح، انظر جرّار، «ابن أبي يحيى».

(٨٢٥) إضافة إلى نجاعتها في تقييم صدق الفرد، اقتضى فقه العبادات باستمرار دلالة سياسيّة. والنوادر التالية من محمد بن يوسف الكندي (ت. ٩٦١/٣٤٩) تُبيّن أهمّيّة فرض نظام مخصوص للشعائر خلال القرن الثالث/التاسع بالعالم الإسلامي:

«وأمر أزجور، في ولايته على الشرط، بمنع النساء من الحمّامات والمقابر وسجن المؤنّثين والنوائح. ومنع من الجهر ببسم الله الرحمان الرحيم في الصلوات بالمسجد الجامع، وأمر الحسن بن الربيع إمام المسجد الجامع بتركها، وذلك في رجب سنة ثلاث وخمسين؛ ولم يزل أهل مصر على الجهر بها في المسجد الجامع منذ الإسلام إلى أن منع منها أزجور. وأخذ أهل المسجد الجامع بتمام الصفوف، ووجّه بذلك رجلا من العجم يُكنى أبا داره، فكان يُقدّم الناس من مؤخر المسجد بالسوط. وأمر أهل الحِلق بتحويل وجوههم إلى القبلة قبل إقامة الصلاة. ومنع من المساند التي يُستند إليها. ومنع من الحصر التي يجعلها الناس لمجالسهم في المسجد. وأمر أن تُصلّى التراويح في شهر رمضان خمس تراويح، ولم تزل أهل مصر يُصلّون ستّ تراويح، حتى جعلها أزجور خمسا في شهر رمضان سنة ثلاث وخمسين ومائتين. ومنع أزجور من التثويب، وأمر بالأذان يوم الجمعة في مؤخّر المسجد. (**ولاة مصر**، ٢٣٨).

بهذا الشكل، كانت شعيرة الصلاة في مصر (إطار الخبر) ميداناً للصراع بين مدرستي الفقه المالكيّة والشافعيّة. وتبدو المقاييس أعلاه مُوجّهة ضدّ الشافعيّة التي رفضتها بشدّة قصد القيام (علنا) بالشعائر على الطريقة الشافعيّة المميزة مثل القراءة الجهريّة للبسملة في مراحل الصّلاة الجهريّة. أشكرُ لنارت سندلين Lennart Sundelin على هذه الإحالة.

ومُشاهدتهم وهم يُصلّون[٨٢٦]. من شأن ذلك أن يُقدّم الرؤية الضروريّة لتحديد الهويّة الجماعية للفرد، وبالتالي تقييم مدى صدقه بوصفه ناقلاً للمعرفة الدّينيّة. تؤكّدُ مثل هذه الأخبار أنّ الشعيرة كانت هامّة، ولكنّها لا تُساعدنا في تعيين القيمة النسبيّة للطقس كما يفعل علم الكلام. وقد يكون ذلك لأنّ الشعيرة كانت مجرّد علامة على المعتقدات الكلاميّة و- ببساطة أسرع- مجرّد أسلوب مجابهة مقاييس الولاءات أكثر منها جدلا قائما حول منزلة المذنبين مثلا. وبغاية الاكتشاف اللاحق لهذا البعد الخاص بآليّة ثنائيّة الشعائري-الكلامي، لنعُد إلى صنف الأشخاص الذين تردّدوا على حواشي العديد من الجماعات الطائفيّة.

---

(٨٢٦) لا يعني ذلك أنّ المواقف الكلاميّة لم تكن ملائمة، ولكنّه يُبيّن لنا أنّه في أواخر القرن الأوّل/السّابع ومطلع القرن الثاني/الثامن، كانت ممارسة الشعائر نافعة في اقتصار الطريق لتقييم الانتماء الهووي الجماعي للفرد. تغيّرت هذه الآليّة خلال القرون اللاحقة، وذلك بمنعرج في المواقف الهزليّة للباحثين الذين وقع تعقّبهم إلى المساجد، وكذلك تأسيس معايير نسقيّة لتقييم صدق الراوي. ففي الأعمال الشاملة **للرّجال** التي بدأت تنشأ خلال القرن الثالث/التاسع، كان المحدّثون السنيون مصنّفين في إطار واحدة من المجموعات الثلاث. سمحت الأولى بالنقل بواسطة أيّ شخص عُرف بسُمعة النزاهة بغض النظر عن معتقداته(ا) شرط ألا يكون قد لعب دورا دعويّا أو متطرّفا. الثانية، قبلت الأحاديث المرويّة عن الأفراد اللذين لهم مشاكل في عقيدتهم طالما أنهم لا يُحلّون الكذب. والثالثة، اقتضت التحقق المُستقلّ بشأن أيّ حديث على علاقة بالرواة اللذين لهم وجهات نظر مشكوك فيها أو عُرفوا بأنّهم أصحاب بدع. يُمكن لهذا الإطار أن يوجد في (من بين أعمال أخرى) الذهبي، **ميزان** (١ : ٢٩-٣٠) أين يُميّز الكاتبُ بين الشيعة المتشدّدين وغير المتشدّدين بناء على لعنهم للصحابة الأوائل. يتبنّى المُسلمون مُقاربة شبيهة في استهلال **الصحيح** (٣-٣٥، ولكن بخاصة ٤-٩ و١٢-١٦). وحول ترجمة تفسيريّة لمناقشة مسلم، انظر .Juynboll, "Introduction,", 263-311

إنّ مُشكل الهويّة الجماعيّة للأفراد الذين لهم مواقف كلاميّة واضحة نسبيّا وممارسات شعائر منافسة هو مشكل صريح. ولكنْ، ما حالُ أولئك الذين مارسوا طقوساً ما خاصّة بفرقة ما بينما كانوا يُناصرون مواقف كلاميّة خاصّة بفرقة مختلفة؟ ما موقعهم من الجغرافيا الاجتماعيّة للقرن الثاني/الثامن بالكوفة، حينما كانت الهويّات بعدُ في سيرورة تشكّل وما زالت الحُدود سلسة وغير ثابتة بشكل كبير، والمسار الذي بفضله تحدّدت ولاءاتهم يُقدّم رؤية معتبرة لدور ممارسة الشعائر في تشكيل الهويّة الطائفيّة.

للاستدلال على هذا المسار، علينا بتفحّص حالة سليمان بن مهران الأعمش، الراوي الكوفيّ المُبكّر الذي اعتُرف به بعامّة في المصادر اللاحقة على أنّه قائد سنّيّ هامّ. وبحسب أغلب التقارير، وُلد الأعمش إمّا في قرية قرب الريّ في المحافظة الإيرانيّة بالجبال أو بالكوفة أي انتقلت عائلته في الأخير واستقرّت[٨٢٧]. أرّخ كلّ من ابن سعد (ت. ٢٣٠/٨٤٥) وأحمد بن عبدالله العجليّ (ت. ٢٦١/٨٧٥) لتاريخ ولادته في عاشوراء ٦١/٦٨٠، في اليوم الذي قُتل فيه الحُسين وعائلته بكربلاء[٨٢٨]. وبعد وصوله بوقت قليل إلى الكوفة، اشتُري الأعمش من طرف عشيرة أسديّة وحُرّر. وقضّى بقيّة حياته وهو زبون لسلالة الخليل بالقبلية الأسديّة في ربع المدينة[٨٢٩]. وحصل على صيت أبرز علماء

---

(٨٢٧) المزّي، **تهذيب**، ١٢ : ٧٦.

(٨٢٨) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٦ : ٣٣٢ والعجلي، **تاريخ**، ٢٠٦. تضعه [التاريخ] المصادر الشيعيّة سنتين قبل ذلك في ٥٨/٦٧٧-٨ (التستري، **قاموس**، ٥ : ٢٩٩).

(٨٢٩) المزّي، **تهذيب**، ١٢ : ٧٦.

الحديث بالمدينة في جيله، وبكوه بشدّة بعد موته إمّا سنة ٧٦٤/١٤٧ أو سنة ٧٦٥/١٤٨[٨٣٠].

تصف المصادر السّنيّة الأعمش على أنه شخصيّة فكريّة بارزة، وأنه ذو علم واسع. واشتهر بخاصّة بخبرته بالقرآن وعلى وجه الخصوص حذقه للقراءات المختلفة لعبدالله بن مسعود (ت. ٦٥٢/٣٢) التي كان لها وقع خاصّ بالكوفة حيثُ اجتمع النّاس باطراد مرّة في السّنة (عادة في شهر شعبان) لسماعه وهو يقرأ القرآن بالكامل ويُصحّح أخطاء النسخ في نُصوصها الخاصّة[٨٣١]. تعدّت شهرته كباحث في القرآن حُدود الكوفة إذ عُدّ الحادي عشر من بين أشهر أربعة عشر قارئا في كامل العالم الإسلامي[٨٣٢].

كانت سُمعة الأعمش بوصفه راوي حديث بعامّة إيجابيّة، وإن كان ذلك مصحوبا ببعض الملاحظات الحذرة والاهتمام. يُثني عليه ابن سعد لأنّه يمتلكُ خبرة في الحديث أبهرت حتّى فقيه المدينة محمد بن مسلم الزهري (ت. ٧٤٢/١٢٤)، وهو رجلٌ شكّاكٌ بشكل لافتٍ من بين كلّ رواة العراق[٨٣٣]. ويروي العجلي أنّ الأعمش نقل أغلب الأحاديث النّبويّة في صفوف معاصريه من جيله[٨٣٤]. يُقدّمُ كلّ من الذهبي (ت. ١٣٤٧/٧٤٨) والمزّي (ت. ١٣٤٥/٧٤٦) التقريظ نفسه بشأن معرفة الأعمش بالقرآن والحديث، ولكنهما يُعلنان عن ميله إلى ١) تبديل

(٨٣٠) م.ن.، **تهذيب**، ١٢ : ٩٠.

(٨٣١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٦ : ٣٣١.

(٨٣٢) *EI2, s.v. A'mash (Kohlberg).*

(٨٣٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٦ : ٣٣٢.

(٨٣٤) العجلي، **ثقاة**، ٢٠٥.

الصياغة[٨٣٥] و٢) نسبة الأخبار إلى الأفراد الذين لم يكونوا بالضّرورة مصدره المُباشر. وعلى وجه الخُصوص زعمه نقل الأحاديث عن أنس بن مالك هو موضع جدالٍ كبير[٨٣٦]، وكذلك بعض تقاريره عن مجاهد بن جابر[٨٣٧]. ويدينُ ابن حنبل بشدّةٍ أحاديثه إذ هي «ملتبسة»[٨٣٨]. بيد أنّ الأعمش بالجُملة موصوفٌ بشكل إيجابيّ[٨٣٩]، مع المزّي في علاقة بالنّوادر التي استشير فيها بوصفه قائدا في علم الرجال وفاق أحكام الصّدق من معاصريه[٨٤٠].

فضلاً عن الإلمام بالقرآن والحديث، مُدح الأعمش كذلك على خبرته الفقهيّة. حيثُ أنّ كُتب السّيرة المُبكّرة[٨٤١] واللاحقة[٨٤٢] تصفه بأنّه القائد الكوفي الوريث بعد موت إبراهيم النخعي. كما عُرف كذلك بإحاطته بفقه العبادات وخاصّة في مجال الطهارة[٨٤٣] الصّلاة[٨٤٤]

---

(٨٣٥) الذهبي، **الجرح**، ١: ٢١١.

(٨٣٦) المزّي، **تهذيب**، ١٢: ٨٣-٤؛ ابن أبي حاتم، **جرح**، ٢: ١٤٦-٧ وبخاصّة الذّهبي، **تاريخ**، ١٤١-٦٠: ١٦٧.

(٨٣٧) ابن معين، **كلام**، ٤٣.

(٨٣٨) الذهبي، **تاريخ**، ١٤١-٦٠: ١٦٤. وعن تقييم حديث، انظر Lucas, Constructive, 345-6.

(٨٣٩) الذهبي، **تاريخ**، ١٤١-٦٠: ١٦٢ وجرح، ١: ٢١٠؛ المزّي، **تهذيب**، ١٢: ٨٩؛ العجلي، **ثقاة**، ٢٠٤؛ وابن أبي حاتم، **جرح**، ٢: ١٤٦-٧.

(٨٤٠) المزّي، **تهذيب**، ١٢: ٨٨-٨٩؛ مع نفس الصدى لدى ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٦: ٣٣١-٢.

(٨٤١) العجلي، **ثقاة**، ٨: ٢٠٥.

(٨٤٢) المزي، **تهذيب**، ١٢: ٨٥؛ الذهبي، **تاريخ**، ١٤١-٦٠: ١٦٢

(٨٤٣) م.ن.، ١٤١-٦٠: ١٦٤.

(٨٤٤) م.ن.، ١٤١-٦٠: ١٦٢. وذلك ما وقع التلميح له بشكل غير مباشر من قِبل المزي حينما يتحدّث عن حديث منسوب خطأ إلى أنس بن مالك (**تهذيب**، ١٢: ٨٣).

والصّوم[٨٤٥]. وفي هذه المجالات تؤكّد المصادر صدقه وروايته للحديث بدلا من تشريعه الخاص للأحكام الفقهيّة. وإجمالاً، يبدو أنّ الأعمش قد أيّد الشعائر التي التقت مع ما قاله المُحدّثون الكوفيّون. وإن لم يكن ذلك هو الحال، حيثُ كان علينا أن ننتظر إيجاد علامات واضحة على خصائصه الفريدة في مصادر السّيرة خاصّة وأنّها تميلُ إلى تسليط الضوء على المواقف الفقهيّة ذات الطابع الإشكالي. إنّهم يدينون في الواقع، مراراً وتكراراً، رأي الأعمش المُتمثّل في أنّ السحور يُمكن أن يؤكل بعد صلاة الفجر. في حين أنّ غياب أيّ لوم آخر، وبخاصّة في ما تعلّق بالميراث والعبادة، هو ما يبيّنُ لنا تأييداً عامّا من لدن المحدّثين لآرائه الفقهيّة[٨٤٦]. انعكس هذا الشعور لاحقا في عددٍ من التقييمات الإيجابيّة من طرف زملاء الأعمش وطلبته. مثال ذلك، يُلاحظُ المغيرة بن مقسم (ت. ١٣٢/٧٥٠) «إننا تردّدنا على الأعمش بخصوص الميراث»[٨٤٧]، بينما يذكر وقيع بن جرّاح (ت. ١٩٦/٨١١) أنّ الأعمش لم يخفق قطّ في إيتاء الصلاة في ميقاتها[٨٤٨]. كما أحال عليه كُتاب السيرة اللاحقين مثل الذهبيّ الذي مدح بشكل مدوٍّ فهم الأعمش للفقه[٨٤٩].

---

(٨٤٥) م.ن.، ١٤١-٦٠ : ١٦٤.

(٨٤٦) بعبارة أخرى، أن يكون الأعمش موضع إدانة قصوى بخصوص موقفه من السحور هو ما يُبيّن لنا أنّ مصادر السيرة لم تخجل بتسليط الضوء على المواقف الفقهيّة التي اعتبرتها خاطئة. وعليه، إنّ صمتها بشأن الحقول الأخرى التي استُند فيها إلى الأعمش (مثال فقه الميراث) يؤكّد تأييداً شاملا لقواعده.

(٨٤٧) المزي، **تهذيب**، ١٢ : ٨٥.

(٨٤٨) م.ن.، ١٢ : ٨٦.

(٨٤٩) الذهبي، جرح، ١ : ٢١١.

على ضوء سُمعته المعرفية الإيجابيّة في صفوف المُحدّثين، لا نتفاجأ حينما نجد أن الأعمش احتُفي به بوصفه عضوا في جماعة سنّيّة مبكّرة. فهو مذكور بوصفه واحداً من عدد كبير من الوجوه التي قدّمت توجيها في مسائل الميراث والعبادة (على الرّغم من بعض الآراء غير السليمة أحيانا)، بينما كان ينقُل أحاديث صحيحة بشكل عامّ (وإن كان ذلك ببعض المشاكل حول سلاسل العنعنة). إنّ الإحالة على فرائض الميراث هي ذات أهمّيّة مخصوصة على أساس أنّها كانت (وما تزالُ) واحدة من نقاط التوتّر المركزيّة بين فقهاء السّنّة والشّيعة[٨٥٠]. أن تكون أحكامه الفقهيّة صادقة وأن تكون منزلته بوصفه مُحدّثا ثابتة في صفوف تلاميذه (نعني سفيان الثوري، وكيع بن الجراح)، فذلك أمر يشهدُ بقوّة على شهاداته السّنّيّة[٨٥١].

اهتمّ البحث إلى حدّ الآن بمشاكل الفقه بدلا من علم الكلام، وإنّه بناء على هذا الأساس يبدو كتّاب السيرة السنّيّين قد أيدوا (وفي الأخير تبنّوا) الأعمش. بيد أنّه توجد علامات قويّة في المصادر السنية عن ميولاته الكلامية الشيعية. وينبع المقطع المُبكر والأكثر ذكرا بين الناس من العجلي الذي يقول إنّ الأعمش هو «مأوى التشيّع»[٨٥٢]. وقد دافع بخاصّة على التمرّد ضدّ العباسيّين، وذلك أمرٌ شائع في صفوف شيعة الكوفة، ونُسب بشكل واضح إلى الزيدي البتريّ الحسن بن صالح[٨٥٣].

(٨٥٠) بالنسبة إلى الورثة غير اللذين ذُكروا في القرآن، يرمي الشّيعة إلى تفضيل الخطّ التابع للأم، بينما يُفضّل السّنّة الخط الأبوي في الميراث.

(٨٥١) في تحليله المفصل عن أدبيات السيرة السنية، يصف لوكاس الأعمش على أنه نموذج الراوي السّنّي في مطلع القرن الثاني/الثامن بالكوفة (*Constructive*, 65-6 و٣٤٥-٧).

(٨٥٢) العجلي، **ثقاة**، ٢٠٥.

(٨٥٣) م.ن.، ٢٠٥.

وحينما ثار كلٌّ من النفس الزكيّة وإبراهيم سنة ١٤٥/٧٦٢-٣، كان الأعمش وهو شيخٌ لا يقوى على الحرب، قد ساند قضيّتهما وقدّم لهما السند الأخلاقيّ[٨٥٤]. وقد زاد تأييد التمرّد هذا أمر مدح القادة الأوائل تعقيداً إلى حدّ ما. ولكنْ، على الرغم من تحفظاتهم، ذهب البعضُ بعيداً إلى حدّ وسمه شيعياً[٨٥٥].

وبشكل عامّ، لا يبدو أنّ كتّاب السيرة السنيين الأوائل قد انزعجوا إلى حد كبير بالقطيعة بين الآراء الفقهية للأعمش وانحيازه الكلامي الظاهر. في المقابل، صارع كتاب السيرة اللاحقون هذا التقابل البيّن ونزعوا بسرعة نحو التخلص من اعتباره شيعيّا. فالذهبي بخاصّة يُعبّر عن التباس حقيقي بشأن التوصيفات الأولى. فهو يذكر في **تاريخ** موقف العجلي بشأن تشيّع الأعمش ولكنّه يُضيف إليه قائلا: «ذلك ما قاله العجلي، ولكنّه حتما غير صحيح لأنّه كان صاحب سنّة»[٨٥٦]. ففي **كتاب الجرح** يذكر أنّ «الأعمش كان متّهما ببعض التشيع ولكني لست متأكّدا من هذا الأمر»[٨٥٧]. وحينما يذكر المزي رأي العجلي في **تهذيب**، فإنّه لا يُضيف أيّ تعليق شخصيّ ويخلصُ ببساطة إلى تأكيد صدق الأعمش[٨٥٨]. إنّ أسباب هذا التفريط الواعي في إشكالية الاعتقاد الكلامي صعبة التحديد بأيّة درجة من اليقين. ألا يكون ذلك بمثابة العبء الجمعي لقرون من التملّك الجماعي أنتج موقفا عاما يعتبر

---

(٨٥٤) *Encyclopaedia Iranica (ELr), s.v. A'mash (Kohlberg).*

(٨٥٥) ابن قتيبة في المقابل يُدرج الأعمش في قائمة طويلة من شيعة الكوفة (**معارف**، ٦٢٤). وليس هذا الأمر بالنموذجي بشأن أغلب كتاب السيرة السنيين الأوائل.

(٨٥٦) الذهبي، **تاريخ**، ١٤١-٦٠: ١٦٣.

(٨٥٧) الذهبي، **جرح**، ١: ٢١٠.

(٨٥٨) المزّي، **تهذيب**، ١٢: ٨٧.

الأعمش كاتبا سُنيا؟ فوق كلّ اعتبار، وبحسب أدبيات السيرة السنية، لعب [الأعمش] دورا أساسيّا في تطوّر الحديث(٨٥٩). وفي الأخير، يبدو أنّ القبول المُبكر للأعمش بوصفه سنّيا **على الرّغم من آرائه الكلاميّة** قد أكّد قليلا قلق الباحثين اللاحقين.

في هذه النقطة، من الضروريّ العودة خُطوة إلى الوراء وتفحّص معنى العبارات من قبيل «كان فيه تشيّع». وقع تأويل مثل هذه العبارة بعامّة على أنّها إحالة على التشيّع « الضبابي » الذي تمثّل في دعم المواقف السياسيّة للمتمرّدين العلويّين والرفع من شأن علي وعائلته فوق بقيّة الصحابة جميعا. يربط مالشيرت علنا استعمال كلمة شيعة في المصادر السنية بالزيديّين(٨٦٠) ويفسّر ذلك على أنّه تفضيلٌ لعليّ على عثمان من دون إقصاء أبي بكر وعمر(٨٦١). في المقابل، تصف مفردة «رافضين» الأفراد الذين رفضوا بشكل لا لُبس فيه (وربّما ارتدّوا) أبا بكر وعمر. إنّ الدّليل على أهمّيّة هذه السمات في تقييم مدى صدق الرواة في القرن الثاني/الثامن محدودٌ. مثلا، في دراسته للرواة في جوامع الحديث السنية الستة، يحدّد مالشيرت ستّين منهم من القرن الثاني/الثامن اتصفوا بتشيّعهم، وواحدا وأربعين آخرين عُدّوا من الرافضة(٨٦٢). وكونهم كانوا مُدرجين من دون إشكال في أغلب أعمال المحدّثين السنيين المحكّمة، فذلك يُبيّن الأهمّيّة الثانويّة للانتماءات الكلاميّة

(٨٥٩) ذُكرت هذه النقطة بشكل متكرّر من طرف لوكاس في تحليله للأجيال السابقة لمدوّني جوامع الحديث السنية القانونيّة. انظر مثلا *Constructive*, 345-7.

(٨٦٠) حول المزيد عن هذه النقطة، انظر البحث اللاحق في هذا الفصل.

(٨٦١) Melchert, "Sectaries", 291.

(٨٦٢) Melchert, "Sectaries", 290-2. تزول هذه الوجوه تقريبا بالكامل في بداية القرن الثالث/التاسع.

الطائفيّة في تأكيد استقامة الراوي خلال القرنين الأوّلين من تاريخ الإسلام[٨٦٣].

وإذ نعودُ إلى حالة الأعمش، نفترضُ أنّ كُتاب السيرة السنيين الأوائل اعتبروه في الأصل شيعيّا معتدلا (من الشق البتري) قبل اعتباره في الأخير واحدا منهم. وفوق كلّ اعتبار، يبدو أن تشيّعه كان محدودا بالمساندة اللطيفة لعلي وللنزوع نحول التمرّد، وتلك مواقف يُمكن التغاضي عنها بناء على منزلته بوصفه باحثا في الحديث والتقاء مواقفه الفقهيّة بالجماعة السنية الواسعة. وفي مثل هذا السيناريو، كان بالإمكان أن يرتبط علم الكلام عنده بموقفه من عدّة مشاكل مثل الميراث (والعبادات). ولكنْ قبل أن نبلغ نهائيّا هذا الاستنتاج، فإنّنا سنتفحّص الأسلوب الذي وُصف به في كتب السيرة الإماميّة.

يلتقي الوصف الإمامي للأعمش بعامّة مع السّنّيّ. فهو يمدحه على آرائه الكلاميّة، بينما لا يقبل به بوصفه محدّثا وزعيما فقهيّا. وعلى الرغم من أن كوهلبرغ يعتبر إدراج الأعمش في صفوف طلبة الصادق دليلا على أنّه قُبل من لدن الشيعة الإماميّة، فإنّ هذا المنظور لا يبدو قد حصُل على تأييد كبير[٨٦٤]. مثلا، يجتنبُ الباحث الإماميّ الحديث التستري بشكل مقصود وصف الأعمش على أنه إماميّ، وذلك في الجامع الشامل لأهمّ أعمال الرجال الخاصة بالطوائف . حدث ذلك على الرغم من تأكيد التستري على علاقة الأعمش بالصادق[٨٦٥] ومعرفته بعدد من النوادر التي تبيّن أنّه تمسّك بمواقف شبيهة من تلك

---

(٨٦٣) وصل لوكاس إلى نتيجة شبيهة (*Constructive*, 323).

(٨٦٤) *ELr, s.v. A'mash (Kohlberg).*

(٨٦٥) التستري، **قاموس**، ٥ : ٢٩٧. انظر كذلك الطوسي، **رجال**، ٢١٥.

التي نجدها في صفوف شيعة الكوفة. وفي حديث ما، يقف الأعمش ضد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك ويرفضُ مدح عثمان على حساب علي(٨٦٦). وفي [حديث] آخر، زاره على فراش الموت فريق من أبرز الباحثين السنيين الأوائل، من بينهم ابن أبي ليلى (ت. ١٤٨/ ٧٦٥) وأبو حنيفة، وسألوه أن يُنكر الأحاديث التي تمدح عليّا وأهل بيت النبيّ(٨٦٧). وحينما رفض الأعمش، أرسلوا له سلسلة من التهديدات المرهبة راجين إياه أن يأخذ بعين الاعتبار النتائج عن هذه الأفعال يوم القيامة. لقد غادر العلماء في حالة إحباط حينما أخفقت أدلّتهم واحتجاجاتهم في التأثير وازداد الأعمش عدائيّة وتعنّتا.

من المهمّ الملاحظة أن المشكل الذي أثار غضب هؤلاء الفقهاء السنيين الأوائل هو مُشكل الشّفاعة. ففي مسار حوارهم مع الاعمش، ذكروا عددا قليلا من رواياته من ضمنها واحدة تصف النبيّ وعليّا جالسيْن جنبا إلى جنبٍ في يوم القيامة لتخليص من أحبّوهما وإدانة الذين عارضوهما. وسيكون من الصّعب إيجاد مذهب كلاميّ مرتبط بشكل لا لُبس فيه بالتشيع الإمامي ولكنّه مرفوض بتعنّت كبير من طرف الجماعة السنية الواسعة. لقد انزعج الفقهاء كذلك بالرفع من شأن علي فوق كل الصّحابة ومُناصرته بعامّة لتفوّق كلّ فرد من أهل بيت النبيّ. دُوّنت هذه المواقف الكلاميّة كذلك في أدبيات السيرة الزيديّة، مُبيّنة أنّ آراء الأعمش كانت معروفة في صفوف قسم مشترك واسع من المجتمع الكوفي(٨٦٨).

---

(٨٦٦) التستري، **قاموس**، ٥ : ٢٩٨.

(٨٦٧) م.ن.، **قاموس**، ٥ : ٢٩٧-٨.

(٨٦٨) ابن المرتضى، **طبقات الزيدية**، ١ : ٣٧٤-٦.

تبيّن لنا صورة الأعمش هذه أنه تمسّك بمعتقدات تعدّت حُدود التشيع المعتدل وتمثلت في التبجيل الغامض لعلي على حساب عثمان. وتربطه المصادر الإماميّة بالإقرار بالشفاعة ويبدو أنها تُسندُ إليه الاعتقاد في أن القيادة الشرعيّة تظلّ حكرا على أحفاد علي. وحتّى وإن كان التصوير الإماميّ مُزيّفا أو إسقاطا خلفيّا للقيم، إلا أنّه يمثّل موقف الجماعة بعامّة من الأعمش. وبعبارة أخرى، لم يعتبر الإماميّون ببساطة الأعمش مُناصرا لبعض الأفكار السياسية والتاريخية للشيعة، ولكنهم عوضا عن ذلك، ربطوه بعدد من المعتقدات الكلاميّة الشيعية المتميّزة. ولكن، على الرغم من هذا الأمر، لم يعتبروا الأعمش قطّ واحدا منهم. ذلك يتطلّب على ما يبدو أكثر من مستوى الاشتراك في علم كلام حتّى يُعدّ من بين الشيعة خلال القرن الثاني/الثامن بالكوفة. بلْ أنّه حتّى أدبيات السيرة الإماميّة المتأخرة التي تُعيّن غالبا الولاءات الطائفيّة للرواة (مثال السنية، الزيديّة البتريّة والجاروديّة، وحتّى فروع الطائفة الإماميّة مثل الفتحيّة) لا تنسبُ الأعمش إلى أيّة فرقة شيعيّة. كان بيّنا للمحدّثين في كلّ من الشيعة الأوائل وأوائل السنيين أنّه يتموقع بشكل حازم في حُدود الأخيرة [السنة]. وفي القرن الثامن/الرابع عشر لم تبق إلاّ الخطوط العريضة لتشيّعه، بل أنّ تلك الخطوط كانت موضع غموض حتّى في نظر عالم في مقام الذهبي.

ليس الأعمش المثال الوحيد في القرن الثاني/الثامن بالكوفة الذي يقفُ على حواشي العديد من الهويات الجماعيّة. نجدُ أنماطا شبيهة عن هذا الصنف من الناس بعامّة تتمسّك ١) بمواقف كلاميّة تتناسبُ مع حُدود السّنّة الكوفيّة الأولى. ذلك هو حالُ سالم بن أبي حفصة (ت. ١٣٧/٧٥٥) الذي ساند شعيرة مسح جوارب الجلد أثناء الوضوء (موقف المحدّث الكوفي) والتغطيس في كأس نبيذ (كما يُسمح به من طرف أهل

الرأي بالكوفة)[٨٦٩]. لقد تمتّع سالم بصيت رفيع بين الباحثين السنيين الأوائل في المشاكل الخاصة بفقه العبادة[٨٧٠]، على الرّغم من رواياته للحديث الشديدة التوثيق التي خفضت من منزلة أبي بكر وعمر وكذلك مساندته لمقتل عثمان[٨٧١]. وكما هو الحال لدى الأعمش كانت منزلة سالم نتيجةً لمواقفه في فقه العبادات التي مالت نحو التشيّع. وافق كتاب السيرة الإماميّة على هذا التوصيف لسالم وأدانوه على مساءلته الدائمة (والمُشاكسة) للصادق[٨٧٢]. وتوجد المداخل البيوغرافيّة عن الحكم بن عتيبة[٨٧٣] والحسن بن صالح[٨٧٤] التي تنضوي تحت أنماط التقييم نفسها، حيثُ أنّ كليهما اعتُبرا من بين قادة الفقه عند أوائل السنيين على

---

(٨٦٩) التستري، **قاموس**، ٤: ٦٠٢.

(٨٧٠) المزي، **تهذيب**، ١٠: ١٣٦-٨.

(٨٧١) الذهبي، **تاريخ**، ١٢١-٤٠: ٤٣٥.

(٨٧٢) التستري، **قاموس**، ٤: ٥٩٧-٥.

(٨٧٣) يتصف تشيّع الحكم في كامل مصادر السيرة السنية على أنّه لطيف ومستتر، لكنّ المصادر الإماميّة تعتبره نموذج العالم المحدّث السني. عن المنظور السني، انظر المزي، **تهذيب**، ٧: ١١٤-٢٠ والذهبي، **تاريخ**، ١٠١-٢٠: ٣٤٥-٧. وعن المنظور الإمامي، انظر التستري، **قاموس**، ٣: ٦١٣.

(٨٧٤) على الرغم من أنّ أدب السيرة السنية يركز على صدق الحسن بن صالح، إلا أنه يُركّز أوّلا على رأيين متعارضين ١) ادعاءه أن صلاة الجمعة نافلة و٢) مساندته لتمرّد عسكريّ. على الرغم من أنّ هذه الآراء لقيت إدانة من قِبل الباحثين السنيين المتأخرين، إلا أنها لم تؤدّ إلى تهميش الحسن بن صالح. مثل ذلك الذهبيّ الذي وضعه في صفوف الفقهاء القادة بالكوفة، وهم أهل الرأي. ويشدّد الأدب الإمامي على أن الحسن بن صالح لم يكن جُزءا من الجماعة الإماميّة، وإنما هو زيدي بتريّ. حول المنظور السّني، انظر المزي، **تهذيب**، ٦: ١٧٧-٩١، والذهبي، **تاريخ**، ١٦١-٧٠: ١٣١، ويؤكّد الأخير بشدّة على السلطة الفقهيّة للحسن. وعن المنظور الإمامي، انظر التستري، **قاموس**، ٣: ٢٦٤-٦.

الرغم من ترويجهما للآراء الكلامية الشيعيّة. فاعتُبر الحكم قائدا لحركة المحدّثين، بينما عُدّ الحسن من بين أهل الرّأي. إنّ هؤلاء هم من بين قائمة طويلة ممّن يُسمّون شيعة، ولم يؤثر تشيّعهم الظاهر إلا القليل في تفنيد سلطتهم أو وضع حدّ لاعتمادهم من قبل الباحثين السّنيين.

بقيت بعض الأفكار الأخيرة حول هذه الشخصيات الغامضة. أوّلا، نأخذ في الحُسبان أنّ هذا الفصل مهتمّ بالأساس بالتحرّي في تعيين الهويّة المخصوصة. تُسلّط حالة الأعمش الضوء على الدور الريادي للشعائر في نشأة الجماعات الطائفيّة السرّيّة. كان هذا المسارُ أكثر بداهة في الحالات التي يبدو فيها الرّاوي قد قدّم مواقف متباينة، نعني موقفا كلاميا شيعيّا في تقاطع مع فقه أو شعيرة خاصّة بأنصار الحديث. ثانيا، ينجمُ عن ذلك أنّ عددا كبيراً من هذه الوجوه بالقرن الثاني/الثامن الذين هم في الحدود بين أوائل السنّيين والإماميّين كانوا زيديّين بتريّين[٨٧٥]. ليس ذلك بالأمر المُباغت إطلاقا إذا ما سلّمنا بالدّليل (المصاغ في الفصل السادس) على أن كلمة «بتريّ» تشير بالأساس إلى المُحدّثين الذين رغبوا في الالتحاق بالثورات العلويّة. من المرجّح أنّ مثل هذا الموقف كان مُنتشرا في صفوف محدّثي الكوفة خلال القرن الثاني/الثامن، على الرّغم من أنّ عددا قليلا من الأشخاص اعتبرهم الزيديون من أتباعهم، في حين أنّ من تبقّى وقع إدماجهم بشكل سلس في الجماعة السنية. تجد هذه النقطة صداها في ملاحظة مالشيرت من أنّ حضور البتريّين في أدب السيرة السنيّ مغبوط بشكل كبير[٨٧٦]. إجمالا،

---

(٨٧٥) حول البتريّين انظر Madelung, Der Imam al-Qâsim, 49-50; *EL2, s.v. Batriyya* *(idem) ; Zaydiyya (idem).* انظر كذلك الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٨٧٦) Melchert, "Sectaries", 291.

يبدو أنّ علم الكلام، وإن كان هامّا، لم يكن حاسما في تحديد الهويّة الطائفيّة[٨٧٧].

خلاصة:

كان مطلع القرن الثاني/الثامن بالكوفة موطنا لعدد كبير من الممارسات الشعائريّة ارتبطت بشكل متزايد بالجماعات الدينية الرسميّة. وفي مثل هذه البيئة، يصبح قرار إقامة الصلاة بطريقة مخصوصة مُشكّلا لإقرار عموميّ بهويّة طائفيّة.

تبيّن لنا في القسم الأوّل من هذا الفصل أنّ ممارسة الشعائر كانت واحدا من المعايير الأساسيّة في تأكيد صدق رواة الحديث. وارتكزت الدعوات الرامية لفحص هؤلاء الرجال والنساء على ملاحظة شكل عباداتهم، وبخاصة الصلاة اليوميّة التي انطوت على سلسلة من الاختيارات المحدّدة بوضوح للولاءات الطائفيّة. بيد أنّه من الممكن أن تلعب الطقوس مجرّد مسافة قصيرة لبلوغ علم الكلام. ففي حالة الشيعة مثلا، كان اختيار الإمام بالأساس قرارا كلاميّا يحملُ في داخله عدة تداعيات فقهيّة عميقة. وبما أن قواعد الصلاة أو الصوم كانت محددة من قِبل الإمام، من العدل أن نسأل عمّا إذا لم تكن الممارسات الطقسيّة مُجرّد انعكاس لعلم الكلام؟

---

(٨٧٧) إن الخلاصة التي قدّمناها في هذا القسم تظلّ مؤقتة، ولكنها تُشير إلى الحاجة إلى مزيد العمل على هذا الصنف من الأشخاص الغامضين. وحول دراسة أخرى لصورة الهوامش المُلتبسة في عدة هويات طائفيّة في القرن الثاني/الثامن، انظر ماهر جرّار «ابن أبي يحيى».

تعاطى القسم الثاني من هذا الفصل مع هذا السؤال، وذلك بتفحّص حياة واحد من الأشخاص الذي لم تلتق مواقفه الكلاميّة مع ممارسته للعبادة. ساند الأعمش الشفاعة ورفّع من شأن علي (وأهل بيته) فوق بقيّة الصحابة، ولكنّه تمسّك بعدد من الطقوس (والمواقف الفقهيّة) التي اختلفت بشكل ملحوظ عن الشيعة الأوائل. وفي الأخير، كانت ممارسات الأعمش للشعائر هي التي أمّنت له موقعا في صفوف قادة الفقه السنيين. وذلك يُبيّن لنا على الأقلّ أنّه في القرون القليلة الأولى ١) لم تنشأ الطقوس ضرورة عن علم الكلام و٢) كانت تلعبُ في بعض الأوقات دوراً أكثر تأثيراً من علم الكلام في تحديد الهويّة.

إن الرؤية التي تقدّمها هذه الاستنتاجات هي مخصّصة أكثر من مجرّد الإقرار أو الرفض اللذين نجدهما في علم الكلام. يوجدُ بعض الشّكّ في أنّ المشاكل الكلاميّة أثرت بشكل قويّ في الكوفة في المرحلة الأولى. ولكنّ الخطر يكمنُ في تبنّي إطار هرطوقيّ يُحبّذ بشدّة علم الكلام بوصفه القوة المُحدّدة في خلق الهويّة الطائفيّة. تبدو الآليّة الراهنة في تكوين الهويّة معقّدة إلى أقصى حدّ. كانت الكوفة في القرن الثاني/الثامن بالفعل موطنا ١) لجماعة من المحدّثين السنيين الأوائل الذين رفضوا عليّا ومفهومي الوراثي/الناشط عند أوائل الشيعة، و٢) لنواة شيعيّة رفّعت من شأن أهل بيت محمّد (أو بعض الأعضاء من تلك العائلة) إلى مرتبة السّلطة الدّينيّة و/أو السياسيّة التي لا موازي لها. ولكنْ، في الوسط كانت هنالك وجوه تمسّكت بخلط تلفيقيّ للآراء التي تحدّت التقسيم المستساغ[٨٧٨]. ومع مرور الوقت، وقع إدماجهم في فرقة أو في

(٨٧٨) انظر الفصل الأوّل من رسالة دكتوراه Mairaj Syed بجامعة برنستون وعنوانها "Coercion in Classical Islamic Legal and Moral Thought".

الأخرى وذلك بعد سيرورة تطوّر سياسي وكلاميّ مركّب[٨٧٩]. وبالنسبة إلى الأعمش والآخرين الذين وقفوا في مركز الطيف، تبدو ممارسة الشعائر قد لعبت دورا حاسما في تحديد هوياتهم الطائفيّة المناسبة في آخر المطاف.

(٨٧٩) نذكر الفصل السادس والذي يُبيّن لنا أن الزيديّة نشأت من سياق سنّي أوّل قبل أن تمرّ بتحوّل جذريّ نحو توجّه أكثر تشيّعا تحت قيادة يحيى بن عبدالله.

الفصل الثامن

المسجد والموكب

الأماكن المُقدّسة وتشكّل الجماعات

تبيّن لنا في الفصل السّابع أنّ ممارسة الشعائر لعبت دورا حاسما في تشكيل الهويّة الطائفيّة. إنّ قوّة الشعائر بلغت هذا الحدّ حتّى أنّه نُسب إليها انضواء المعتقدات التي تبدو ذات مشاكل كلاميّة تحت لوائها. تصفُ الأحاديث القادة الذين لم نتأكّد من ولاءاتهم بعدُ بتعقّبهم إلى المساجد ومشاهدتهم وهم يُصلّون. وتبيّن لنا هذه النصوص أنّه لم يوجد أيّ ارتباط قائم بين بعض المساجد المخصوصة وممارسة الشعائر بما أنّ أهل الكوفة من بين عدد كبير من الهويّات الطائفيّة قد ذهبوا إلى الأماكن نفسها وأقاموا الصلاة بأساليبهم المخصوصة. يرسم هذا الفصل المسار الذي بدأت به هذه الديناميكيّة في التغيّر من خلال الترابط المستمرّ بين الأماكن المقدّسة والشعائر. يفحصُ القسم الأوّل تبدّل المساجد المُجاورة ذات العلاقة بالمجموعات القبليّة إلى مساجد طائفيّة. ويُناقش القسم الثاني اندماج هذه المساجد الطائفيّة في جغرافيا دينيّة جديدة متألّفة من فضاءات صديقة/مقدّسة وعدائيّة/ملعونة. ويلقي القسم الأخير الضوء على نشأة الشعائر والفضاء في إطار إقرار عموميّ جديد وقويّ للهويّة الطائفيّة، ونعني بذلك المزارات.

حتّى نفهم المسار الذي وقع من خلاله امتلاك الفضاء تدريجيّا من طرف الفرق الطائفيّة، من الضروريّ أن نبدأ بفحص التطوّر الحضري للكوفة ذاتها. في دراسته الأساسيّة عن تحوّل المدينة من حامية عسكريّة إلى مركز حضري إسلاميّ أساسيّ، يسُلّط هشام جعيط الضوء على المساجد المُجاورة التي أسستها القبائل والتي تُسمّى عادة باسم أبرز نخبة القبيلة(٨٨٠). ذهب أغلب المسلمون في موفّى القرن الأوّل/الثامن إلى مساجد محلّيّة خاصة بعشائرهم باستثناء بعض المُناسبات (مثال صلاة الجمعة) حيثُ يجرؤون على زيارة المسجد الجامع في المركز الجغرافي للمدينة(٨٨١).

يقترحُ جعيّط إعادة بناء مؤقتة للكوفة يستطيع فيها تعيين كلّ المساجد المعروفة الكائنة بين سنوات ٧١٨/١٠٠ و٧٣٨/١٢٠(٨٨٢). وتتضمّن هذه الخريطة (أنظر الخريطة ٢) العديد من الأماكن المذكورة في المصادر الشيعيّة (اللاحقة) بوصفها ملاذات آمنة أو فضاءات عدائيّة بمعيّة المساجد القبليّة المذكورة في المصادر غير الشيعيّة. وتحديداً، يضع جعيّط ستّة مساجد ستُعرف لاحقا بعدائها للشيعة إمّا في الربع الجنوبي الشرقي للمدينة (ربع بني تميم والربع الشمالي لبني أسد)(٨٨٣)

(٨٨٠) جعيط، **الكوفة**، ٢٩٧-٨. يُقدّم دونّي Donner صورة عن التطوّر التأسيس الباكر للكوفة (*Conquests*, 226-36).

(٨٨١) م.ن.، ٢٩٧-٨.

(٨٨٢) م.ن.، ٣٠٢-٣.

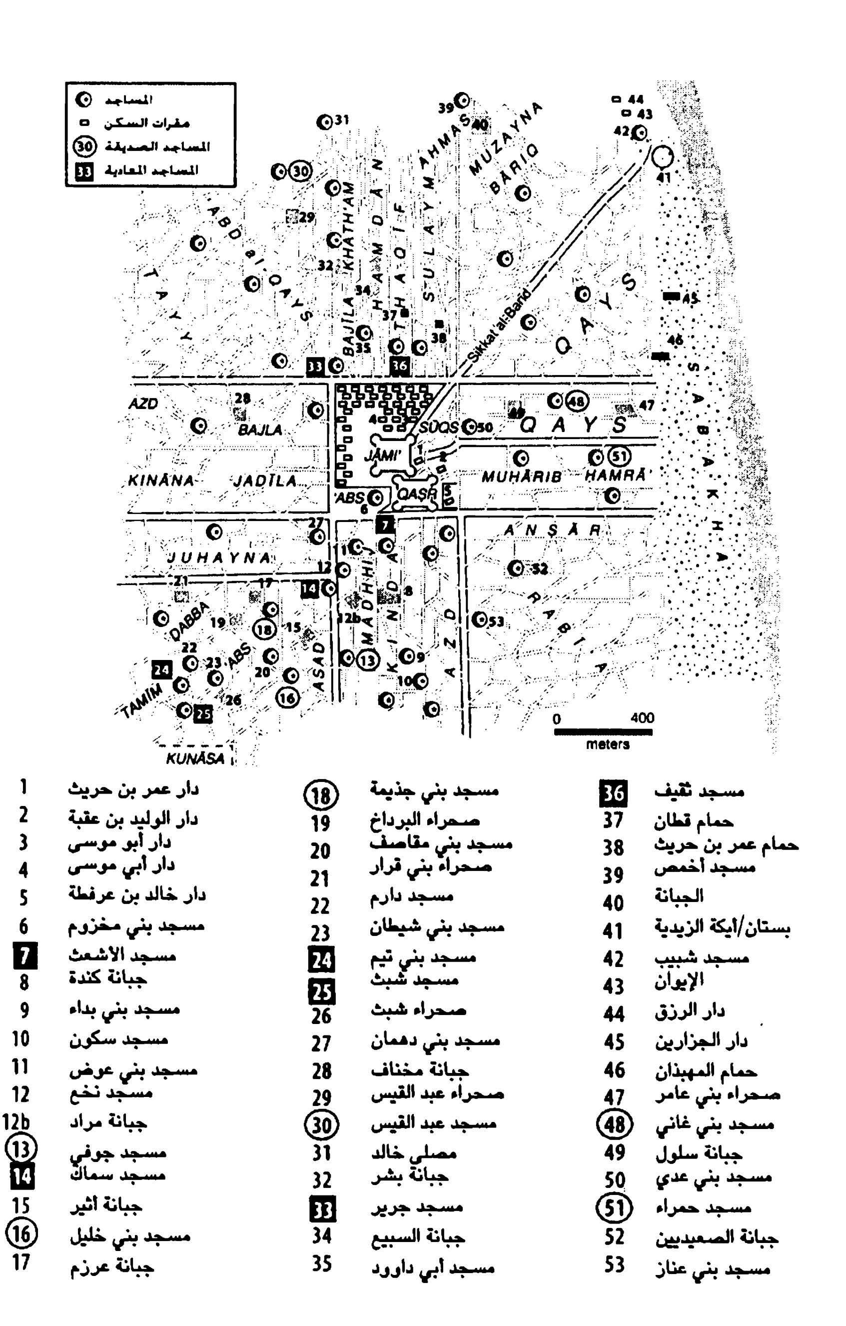
(٨٨٣) تبدو [قبيلة] الأسد منقسمة على أساس ميولاتها السياسية بين مساندة علي ومعاداته. فالعديد من بني أسد بالكوفة تبنّوا في الأخير التشيع وساهموا بشكل ملحوظ في تطوّره الفكري. انظر .*EI2, s.v. Asad, Banû (Kindermann)*

أو في شمال المركز فحسب (ربع بني بجيلة وربع بني ثقيف). في المقابل، وُجدت المساجد الصّديقة في الشرق (ربع بني قيس وربع بني حمراء) والجنوب (ربع بني مذحج وبني عبس والربع الجنوبي لبني أسد) وكذلك في الشمال الغربي (ربع بني عبد القيس).

من الأرجح أنّ الكثير من هذه المساجد المُبكّرة احتوت على تجمّع طائفيّ مفتوح على أساس تاريخ التحالفات بين بعض القبائل (والعشائر) في الحروب الأهليّة الصاخبة للقرن الأوّل/السابع[٨٨٤]. مثال ذلك، خذل بنو عبد القيس عليًا بشدّة في الحرب الأهليّة الأولى وبخاصّة في واقعة الجمل[٨٨٥]. وأن يُصبح مسجدهم المحليّ ملاذاً لأنصاره في القرون اللاحقة هو أمرٌ مُباغت بشكل كبير. والشيء هو عينه بالنسبة إلى بني مدحج الذين اشتهروا بمساندتهم الشديدة لعلي في صفّين تحت

(٨٨٤) من المهمّ بيان أنّ الرابط بين القبيلة والميول الطائفيّة ليس مُطلقا. بيّن هيندز Hinds أنّ أغلب القبائل كانت في الواقع منقسمة داخليًا بين النخبة الكائنة قبل الإسلام (الأشراف) وأولئك اللذين حصلوا حصرا على منزلة من خلال موقفهم المبكّر من الإسلام (السابقة). وُجدت حتما بعض القبائل التي مالت نحو تأييد عليّ أو معارضته، ولكنّ أغلبها لم تستخلص مثل هذا الاتفاق. وفي هذا الإطار، يُسلّط هيندز الضوء على بجيلة التي كانت من بين أشدّ المؤيّدين لعليّ ولكنّ قيادتها (مثال جرير بن عبدالله بن بجلي) كانت (على الأقل) غامضة، فاترة وحتّى عدائيّة. ومن الطريف أنّ هيندز يفترض أنّ أغلب العناصر ذات الميول الشيعيّة بالكوفة، وهي تفتقد الأساس القبلي، كانت قد عاشت بالقرب من ضواحي المدينة. ذلك ما تأكّد بشكل واسع في الخريطة ٢ أين عُدّت المساجد قرب المركز فضاءً عدائيًا في المصادر الإماميّة باستثناء مخصوص لمسجد الكوفة. انظر هيندز "Alignments", 346-67 وبخاصّة ٣٤٧-٨ و٣٦١-٨. وعن تحليل شبيه للانقسامات القبليّة في مساندة العلويين بالكوفة ومفعولها في معركة صفّين، انظر مادلونغ، *Succession,* 216-20 و٢٣٩-٤٠.

(٨٨٥) جعيط، الكوفة، ٣٠٠-١.



خريطة الكوفة في القرن الأول/السابع ومطلع القرن الثاني/الثامن

قيادة مالك الأشتر (ت. ٣٨/٦٥٨-٩)[٨٨٦]. وفي شقّ مقابل، كانت معاداةُ بني ثقيف المستمرّة والثابتة لعليّ أمرا موثّقا بشكل كبير[٨٨٧].

أن تكون قبيلةٌ ما قد دعمت في الواقع الدعاوى العلوية في القرن الأوّل/السابع، فإنّ ذلك لا يعني بالضرورة أن مساجدها تُعدّ شيعيّة. وحتّى نبلغ هذه المرحلة، وُجدت حاجة إلى نُقلة من المنظور الذي تفضّله قبيلةٌ إلى منظور يؤكد على هويّة طائفيّة. ويبدو مثل هذا التحوّل أنّه قد ترسّخ في نقطة ما في منتصف القرن الثاني، ولكن التوقيت الدقيق يظلّ غير واضح[٨٨٨]. إنّ الوضع معقّد من جهة أنّ رجحان الوثائق التي تصفُ ولاءات المساجد موجودة (بشكل يكاد يكون حصريّا) في الكتب الشيعيّة[٨٨٩]. تبحثُ هذه النصوص في عديد الحالات في المساجد التي لا تظهر في المصادر غير الشيعيّة (أو على الأغلب) أو تربط المساجد بالوجوه التاريخيّة بدلا من القبائل. فهذه الأخيرة [القبائل] معروفة أحيانا بصعوبة تعيينها في المجال الجغرافي للكوفة في المرحلة المبكرة.

إنّ الدليل الأوضح للوصل بين الشعيرة والمسجد موجود في المصادر الفقهيّة التي تفحص فحسب المُشكل بشكل غير مباشر. وفي مسار التأكيد على صواب الممارسات المتباينة، تؤكد هذه الروايات أنّ بعض الشعائر كانت مُمارسة في بعض المساجد المخصوصة المبكرة خلال منتصف القرن الثاني. ويحتفظ نصّ نموذجي لهذا التنوّع محادثة

---

(٨٨٦) *El2, s.v. Madhhij (Smith and Bosworth).*

(٨٨٧) *El2, s.v. Thaqif (Lecker).*

(٨٨٨) حول مناقشة لهذا التحول، انظر *EL2, s.v. Masdjid (Pederen).*

(٨٨٩) جعيّط، الكوفة، ٢٩٨-٣٠١.

بين الفقيه الكوفي الشهير شريك بن عبدالله (ت. ١٧٧/٧٩٣)[٨٩٠] ومُستجوب لا نعرف اسمه:

«سأل شريكا ونحن حضور، فقال ماذا تقول في رجل على باب داره مسجد لا يقنت فيه، ووراء ذلك المسجد مسجد يقنت فيه؟ قال: يأتي المسجد الذي يُقنت فيه، فقال: ما تقول في رجل يرى القنوت فسها ولم يقنت؟ قال: يسجد سجدتي السهو، فقال: ما تقول في رجل لم ير القنوت فسها فقنت؟ فضحك، وقال: هذا رجل سها فأصاب»[٨٩١].

كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الرابع، إن إدراج القنوت في الصلوات اليوميّة كان شعيرة حاضرة في الكوفة تبناها الإماميّون في الأخير ورفضتها مدارس الفقه السنية[٨٩٢]. في هذا النصّ يؤيد شريك القنوت ويعطيه منزلة مركزيّة في الشعائر في آن. فإذا نسيه رجلٌ، عليه أن يقوم بـ«سجدتي سهو»، وذلك إجراء احتفظ به في الحالات التي يقومُ فيها فرد بخطأ عام أو يغفل عن خطوة في الصلاة[٨٩٣].

وفي مستوى ثان، يبيّن موقف شريك أن الشعيرة والمسجد كانا متشابكين باستمرار في منتصف القرن الثاني/الثامن[٨٩٤]. كان الإماميّون

---

(٨٩٠) تصف المصادر السنية شريكاً على أنه عالم حديث كوفي ذو منزلة رفيعة (المزي، **تهذيب**، ١٢ : ٤٦٢). ويوافق الإماميّون على هذا الوصف على الرغم من إشارتهم إلى الميل العلوي لشريك ويذكرون عددا من رواياته التي ترفعُ من شأن علي فوق كل الصحابة (التستري، **قاموس**، ٨: ٤١٦-٢١). وحول المزيد عن سياق الأخبار، انظر الهامش ١٥ من هذا الفصل.

(٨٩١) البرقي، **المحاسن**، ٢: ٤٦-٧-١١٣٧. انظر كذلك الهامش ١٥ من هذا الفصل.

(٨٩٢) Lalani, Early Shî'î thought, 124-5.

(٨٩٣) حول أمثلة أو بحث في النسيان غير المقصود، انظر **المغني ٢**، ٢: ٢١٤-٥.

(٨٩٤) تبين لنا هذه النادرة أنه بقي خلال فترة حياة شريك بعض الأجزاء من سكان الكوفة=

يميلون إلى زيارة المساجد أين يُقام القنوت بشكل دائم. كان ذلك اختيارا واعيا اقتضى درجة بعينها من الصرامة أو على الأقلّ من الإزعاج. لم تكن الجماعة الإماميّة مقيمة حصرا حول مساجد مخصوصة، وأحيانا كان عليها التنقّل مسافات كبيرة لتجد المكان المناسب. كان هذا الأمر واقع حال بالنسبة إلى سكان الكوفة بعامة. وإنّ المتعبّد المفترض الذي تحدث عنه شريك مثلا مطلوب منه أن يعبر المسجد المُجاور مفضّلا غيره (كائنا على مقربة) يكون فيه القنوت مُدرجا في الصلاة. لا توجدُ أيّة علامة هاهنا عن أنّ الأفراد ذهبوا ببساطة إلى المساجد التابعة إلى قبيلتهم غير المعتادة. عوضا عن ذلك، يبدو أنه في عصر شريك بدأت ممارسة الشعائر تحدّ من دور الانتماء القبلي بوصفه وجها مُحدّدا للعديد من اماكن العبادة.

وضع الحدود في الأماكن المقدّسة

كان الوصل بين الأماكن المقدسة والممارسة الطائفية للشعائر ممؤسسا في الأخير في الأدب الإمامي الواسع[٨٩٥] من خلال تخصيص

=السنيين الأوائل اللذين قاموا بالقنوت في بعض الصلوات اليوميّة (نعني الفجر والمغرب). ولكن، علينا أن نضع في الحسبان الاستنتاج الذي وصلنا إليه في الفصل السابع من أنّه وجدت حقبية شعائر بدل شعيرة واحدة مفردة (مثال القنوت) التي تبيّن أنها حاسمة في تعيين الهوية الجماعية. كان شريك على الأرجح بصدد توجيه بعض السنيين الأوائل إلى مسجد سني أوّل. إن الأمر الواسع هاهنا بشأن تزايد التقارب بين الشعيرة المسجد يبقى أمراً ذا صلاحيّة.

(٨٩٥) انتقد جعيّط الإطار الثنائي الموجود في المصادر الشيعيّة والمأخوذ أساسا عن مناويل الحج (هذا ما سيناقش لاحقا في هذا الفصل). ويبيّن أن الكثير من هذه الأدبيات تفرض منظورا تاريخيا لاحقا على القرن الأوّل، محدّدة المساجد التابعة للشيعة على أنها مساجد صديقة. (مثال بني عبد القيس) والتي ارتبطت بالخصوم (مثال عبدالله بن جرير البجلي) على أنّها عدائيّة (**الكوفة**، ٣٠٠-١). حسب جعيط، تكتّل الشيعة بوصفهم=

بعض المساجد (أنظر الجدول ٨. ١) على أنها «مباركة» وأخرى على أنها «ملعونة»[(٨٩٦)]. وفي الوقت المناسب، طوّر الإماميون جغرافيا دينيّة عن الكوفة وجّهت المصلّين نحو شبكة من الأماكن الصديقة وبعيداً عن المناطق ذات الصبغة العدائيّة.

الجدول ٨. ١[(٨٩٧)]. مساجد الكوفة

المباركة- المساجد الصديقة	الملعونة- المساجد العدائيّة
* مسجد الكوفة (المسجد الجامع الخاص بصلاة الجمعة)	* مسجد الأشعث

=جماعة متماسكة كلاميًا في مرحلة متأخرة، ثمّ شكلوا (أو راجعوا) رؤيتهم لمساجد الكوفة. وعلى الرغم من أنّ علماء الشيعة قد وسموا بعض المساجد ببعض التقدير الكاريزماتي أو الأهمّيّة التاريخية، فإنّ ذلك لا يعني أنّ مثل هذه الأماكن افتقدت بالضرورة إلى البعد الطائفي في المرحلة المبكرة. وإذ نأخذ بعين الاعتبار أهمية ممارسة الشعائر (انظر الفصل السابع) وتداول الأحاديث الشبيهة بما وجدناه عند شريك (انظر البحث المبكر)، فمن الأرجح أن هذه المساجد كانت فضاءات استطاع الشيعة الأوائل أن يجتمعوا فيها للصلاة (بأسلوب مخصوص). وبما أنّ هذا الاتجاه قد يكون مفرَطا في المراحل اللاحقة في أماكن (دينية وتاريخية) أخرى، فلا ينبغي أن يُحمل على أنّه إلغاء لإمكان وجود اختلافات مبكرة.

(٨٩٦) حول مثل هذا التمييز بين المساجد، انظر الطوسي، **الأمالي**، ١٦٨-٩-٢٨٣. ويوجد حديث شبيه عند الكوفي، **الغارات**، ٢: ٤٨٣-٥. على الرغم من أنّ عليا هو القائد الاكثر ورودا في هذه الرواية، فإنّ عددا من ذلك النوع يذكر إمّا الباقر أو الصادق.

(٨٩٧) حول هذا الجدول انظر الطوسي، **الأمالي**، ١٦٨-٩-٢٨٣ مع عدد متنوع عند ابن المشهدي، **المزار**، ١١٧-٨. إن السجل الأكثر شمولا للميولات الطائفيّة للمساجد موجود عند البراقي، **تاريخ**، ٧٥-٧، بتفاصيل كبيرة في الصفحات ٧٨-٩١. انظر كذلك جعيّط، **الكوفة**، ٢٩٦-٣٠١، حول البحث العام في المساجد الكوفيّة. وتوجد قائمة موجزة لهذه المساجد عند الشيخ المفيد، **مزار**، ٨٢-٣. وعن التفاصيل الخاصة=

* مسجد سهلة (يعرف كذلك بمسجد عبد القيس)	* مسجد جرير بن عبدالله البجلي
* مسجد غني	* مسجد سماك بن مخرمة
مسجد سهيل	* مسجد شبت بن ربعي
* مسجد الجعفي	* مسجد تيم
* مسجد الحمراء (يعرف كذلك بمسجد يونس)	* مسجد ثقيف
* مسجد بني كاهل.	مسجد الحمرا (مختلف عن مسجد يونس)
مسجد باهلة.	مسجد بني سيّد
* مسجد زيد بن صوحان بن حجر العابدي	مسجد بني عبدالله بن رازم
مسجد بني ظفر (شبيه بمسجد سهلة؟)	
مسجد زيد بن صوحان.	
مسجد الحنانة	
* مسجد بني جذيمة بن مالك.	
مسجد بني عنز	
ملاحظة: المساجد التي عينها جعيط في القرن الأول/السابع مؤشر عليها بعلامة *	

استندت «مباركة» المساجد على مزيج من العوامل التاريخية والدينية. تأسس مسجد غني من طرف «مؤمن» وهو بحسب بعض النبوّات جنان السماء وعيونها[٨٩٨]، بينما أقرّ الباقر أنّه «لم يبعث الله نبيّا إلا وقد صلّى

=بالمكان والأغراض من مفردتي «مبارك» و«ملعون»، انظر الهامش ١ و٢ عند ابن بابويه، **الخصال**، ٣٠١ وجعيّط، **الكوفة**، ٢-٣٠٣.

(٨٩٨) ابن المشهدي، **المزار**، ١١٨-٩؛ البراقي، **تاريخ**، ٧٥-٦؛ جعيّط، **الكوفة**، ٢٩٩-٣٠٣.

فيه» (مسجد سهيل)[٨٩٩]. وكان مسجد الجعفي مكان اجتماع للبدو ويبدو في الأحاديث اللاحقة واحدا من المواقع التي يقيم فيها الإمام المخفيّ صلواته[٩٠٠]. وكانت أهمية مسجد الحمرا في بنائه فوق قبر النبي يونس، إذ أعطى الأرض بركة خاصّة[٩٠١]. والمسجد الخامس هو مسجد بني كاهل (المعروف كذلك بمسجد أمير المؤمنين)، وكان موقّرا بوصفه الموقع الذي أمّ فيه عليّ صلوات الفجر وأقام القنوت[٩٠٢]. سُمّي مسجد زيد بن صوحان (ت. ٦٥٦/٣٦)[٩٠٣] على غرار واحد من أصحاب عليّ وزاره النبيّ خضر الذي قرأ بعض الأدعية قبل غيابه السريع[٩٠٤]. كان مسجد باحلة ومسجد صعصعة بن صوحان بن حجر

---

(٨٩٩) الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ٦: ٣١-١، أين وُصف المسجد بأنه «منازل النبيين والأوصياء والصالحين». انظر كذلك ابن المشهدي، **المزار**، ١١٣ والبراقي، **تاريخ**، ٧٥.

(٩٠٠) حول نادرة نموذجية، انظر ورّام بن أبي فارس، **تنبيه**، ٢: ٢٠٣-٥. يذكر ابن المشهدي أنّ هذا المسجد لم يكن يرده أحدٌ من قبيلة الجعفيين في القرن السادس/الثاني عشر (**المزار**، ١١٩). انظر كذلك البراقي، **تاريخ**، ٧٥-٦؛ جعيّط، **الكوفة**، ٢٩٩-٣٠٣.

(٩٠١) الطوسي، **الأمالي**، ١٦٨-٩؛ البراقي، **تاريخ**، ٧٥-٧؛ جعيط، **الكوفة**، ٢٩٩-٣٠٣. يرفض البراقي علنا إمكان أن يكون النبيّ يونس قد دفن في مكان المسجد، وينسب عوضا عن ذلك أهميته إلى علي الذي صلّى هناك.

(٩٠٢) ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٠-١؛ البراقي، **تاريخ**، ٧٨؛ جعيط، **الكوفة**، ٢٩٩-٣٠٢.

(٩٠٣) هو أخو صعصة (انظر الهامش ٢٦ من هذا الفصل) وصحابيّ مقرّب من علي، كان واحدا من قادة الجماعة الكوفيّة التي سافرت إلى المدينة للتظاهر ضد سياسات عثمان الاقتصادية سنة ٦٥٦/٣٥. وقُتل في معركة الجمل سنة ٦٥٦/٣٦. انظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٦: ١٧٦-٨؛ التستري، **قاموس**، ٤: ٥٥٧-٨؛ وهيندز، "Murder," 450-69 وبخاصة ٤٥٩.

(٩٠٤) البراقي، **تاريخ**، ٨٧.

العابدي[٩٠٥] (ت. قبل ٦٠/٦٨٠) كذلك مُكرّمين من طرف الجماعة الإماميّة وأرجع إليه عدد فريد من الصلوات والأدعية[٩٠٦]. ولا نعرف إلا القليل عن مسجد بني عنز[٩٠٧]، مسجد بني ظفر[٩٠٨]، ومسجد ابن مالك[٩٠٩]، على الرغم من أنّ هذا الأخير كان متصلا إلى حد ما ببني أسد (وربما بعملائهم؟). والموقع الكوفي الأخير البارز (بحسب

---

(٩٠٥) أبو طلحة صعصعة بن صوحان بن حجر العابدي حارب إلى جانب عليّ في معركة الجمل. واشتهر بأنّه كاتب وروى بعض الأحاديث عن علي وعبدالله بن عباس. وكان كذلك من الجهة الكوفية التي أتت إلى المدينة سنة ٦٥٦/٣٥ لمعارضة سياسية عثمان الاقتصادية. وسمّيت منطقة بالكوفة باسمه، وقيل إنه مات خلال حكم معاوية انظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٦ : ٢٤٤؛ المزي، **تهذيب**، ١٣ : ١٦٧. انظر كذلك هيندز، "Murder", 459، أين يُحيل على صعصعة بوصفه واحدا من القرّاء.

(٩٠٦) انظر ابن المشهدي، **المزار**، ١١٩ حول مسجد باحلة؛ انظر ابن المشهدي، **المزار**، ١٤٢-٦؛ البراقي، **تاريخ**، ٧٨-٨٠؛ وجعيط، **الكوفة**، ٢٩٩ حول مسجد صعصعة. يربط البراقي بعض النوادر التي تبين لنا أن هذا المسجد كان المكان الذي يرده الإمام الثاني عشر المخفي.

(٩٠٧) كان بنو عنز قبيلة عربية قديمة استقرّت جزئيا بالكوفة وقيل إنها كانت ذات صلة بقيس (*EL2, s.v. 'Anaza (Graf)*). حاربت القبيلة إلى جانب عليّ بعدد كبير (نعني إلى حدود ٤٠٠٠) خلال معركة صفّين (Madelung, Succession, 246).

(٩٠٨) تأكد وجود هذا المسجد من طرف كلّ من البراقي (**تاريخ**، ٧٥-٦) وجعيط (**الكوفة**، ٣٠٠)، ولكن لم يقدّم أي واحد منهما أية معلومات إضافيّة. كان لبني ظفر جذور في مركز الجزيرة العربية كما تبين ذلك في تأسيسهم مسجدا قبليّا في المدينة المبكرة (*EL2, s.v. Madjid (Perdersen)*). يبدو أن مسجد بني ظفر بالكوفة كان المكان الذي يذهب إليه الأنصار. ويروي الكاتب البغدادي حادثة قام فيها ثابت بن قيس بن الخطيم (ت. بع ٦٦٠/٤٠) وسط عد كبير من الأنصار الساخطين بالمسجد بكتابة رسالة تذمر إلى معاوية (الكاتب البغدادي، **تاريخ**، ١ : ٥٢٦-٧). ومن شأن ذلك أن يبيّن لنا الوصل بين مسجد بني ظفر ومسجد الأنصار، وهو مسجد عينه جعيط (**الكوفة**، ٢٩٨).

(٩٠٩) البراقي، **تاريخ**، ٨٨-٩٠.

المصادر اللاحقة) كان في الطريق الصحراوي لكربلاء، وتحدّد لاحقا على أنه مسجد حنّانة[٩١٠]. ويشيرُ عددٌ من التقارير إلى علاقته برأس الحسين المقطوع مع بعض التلميح إلى إمكان دفنه في ذلك الموقع.

إنّ أهمّ المساجد التي كانت عند الشيعة هما مسجد السهلة ومسجد الكوفة (عُرف كذلك باسم «المسجد الكبير»)[٩١١]. كان مسجد السهلة على وجه الخصوص جديراً بالملاحظة بفضل انتمائه الطائفي الحادّ. وخلافا لمسجد الكوفة، الذي خدم جزءاً واسعا من سكان الكوفة في مناسبات هامّة، كان مسجد السهلة موجودا في المنطقة الشماليّة لبني عبد القيس أين يُتوقّع أن يكون في الأصل قد تأسس بوصفه المسجد المجاور للقبيلة المساندة لعليّ[٩١٢]. وإن تحويله إلى فضاء طائفيّ كان له صدى في عدد واسع من الأحاديث. قيل عن مسجد السهلة إنّ صخرة خضراء فيها مثال وجه كلّ الأنبياء السابقين[٩١٣]. ووقعت زيارته شخصيّا من قبل إدريس (أخنوخ)، إبراهيم، داوود[٩١٤]، والخضر[٩١٥] وكان

(٩١٠) البراقي، **تاريخ**، ٨٨-٩٠.

(٩١١) الدليل على أهمية مسجد السهلة ومسجد الكوفة في نظر الإماميين الأوائل موجود لدى الشيخ المفيد الذي يضعهما في مركز برنامج ديني واسع لزيارة المدينة (الشيخ المفيد، **المزار**، ٨٢-٣). إنّ الهويّة المضبوطة لمسجد السهلة هي موضع بعض النزاع، بما أنّ بعض المصادر تعادل هويته بمسجد بني ظفر، بينما يحددها آخرون بمسجد عبد القيس (جعيط، **الكوفة**، ٣٠٠).

(٩١٢) جعيط، **الكوفة**، ٣٠٢-٣.

(٩١٣) الطوسي، **الأمالي**، ١٦٨-٩-٢٨٣.؛ الغارات، ٢: ٤٨٣-٤. ابن المشهدي، **المزار**، ١٣٤-٥.

(٩١٤) ابن المشهدي، **المزار**، ١١٨-٩ و١٣٢-٦، مع بعض الأدعية الخاصة والتفاصيل التاريخية اللاحقة في ١٣٦-٤٣.

(٩١٥) البراقي، **تاريخ**، ٨٢-٣.

باستمرار مُحاطا بالملائكة المسبّحين[٩١٦]. ومن صلّى ركعتين في مسجد السهلة جازاه الله ما لا يقلّ عن ثواب حجتين[٩١٧] و(بحسب السجاد) زاده الله في عمره سنتين[٩١٨].

تعيّن المصادر مسجد الكوفة على أنّه أهمّ مسجد شيعيّ في كامل المدينة وتبيّن أهمّيته من خلال نادرة تتعلق بمعراج النبي إلى السماء[٩١٩]. وفي الحديث، حينما حُمل النبي عن طريق جبرائيل، قيل له إنّهم يعبرون مسجد الكوفة حيث صلّى كلّ الأنبياء وعبيد الله[٩٢٠]. سأل عنه محمّد ووهبه الامتياز نفسه. يُلاحظ الراوي (الصادق) أنّ «الصلاة المكتوبة فيه لتعدل بألف صلاة [خارجه]، وأن النافلة لتعدل بخمسمائة صلاة [خارجه]»[٩٢١] وفي عدد متنوّع من الأحاديث رفع الجزاء إلى حج أعظم ولا أقلّ من عمرة[٩٢٢]. كان هذا المسجد لاحقا موقّرا بوصفه مكانا للناس الذين وُهبوا الشفاعة في يوم الدّين[٩٢٣]، وهو مكان لعديد جنان

---

(٩١٦) م..ن.، ٨٣.

(٩١٧) م.ن.، ٨٣.

(٩١٨) الشيخ المفيد، **االمزار**، ٢٦.

(٩١٩) الكليني، **الكافي**، ٣: ٤٩٠-١؛ البرقي، **المحاسن**، ١: ١٢٨-١٤٩؛ ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٣ و١٣١. ويضاهي وصف مسجد الكوفة وصف مسجد الأقصى في القدس (وفي روايات أخرى مسجد المعراج) بشكل صارخ.

(٩٢٠) صُوّر المسجد السهلة أحيانا بأسلوب شبيه بوصفه مكانا صلّى فيه كلّ نبيّ (البراقي، **تاريخ**، ٨٢). بيد أنّ الأغلبية الساحقة للأحاديث تربط هذه الفضيلة بمسجد الكوفة (ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٣).

(٩٢١) الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ٦: ٣٢-٦٢.

(٩٢٢) الكليني، م.م.، ٣: ٤٩١-٢؛ الطوسي، **تهذيب**، ٦: ٣٢-٤؛ ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٢ و١٣٠.

(٩٢٣) ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٥-٦. وحول تجميع شامل للأحاديث التي تتعلق بمسجد الكوفة، انظر الكليني، **الكافي**، ٣: ٤٩٤-٥ وابن المشهدي، **المزار**، ١٢١-٣١.

السماء[٩٢٤]، ومكان القرار السري لفلك نوح وعصا موسى وخاتم سليمان[٩٢٥]. ومثل هذا الوصف لمسجد الكوفة هي أمثلة عن مخزون واسع بأقسام كاملة عن الأعمال المخصصة بالكامل لمدح فضائله[٩٢٦].

كانت هذه المساجد جُزءاً من شبكة كبيرة من الفضاءات الدينية التي زارتها الجماعة الإمامية الناشئة. كان مسجد الكوفة في قلب هذه الجغرافيا المقدسة، ولكنه كان كذلك فضاء زاره قسم واسع من الناس مقللين بذلك من دوره في تشكيل الهويّة. واعتباراً لتنوّع الشعائر بالكوفة، يستطيع الواحد انتظار وجود جماعة في المسجد المركزي وهي تُصلّي بشكل غير مناسب أو مختلف. في المقابل، كانت المساجد الصغيرة المخابر الأساسيّة لتشكيل الهوية الطائفية الجماعية. وعلى الرغم من أنّ الكثير من الأحاديث التي تُفسّر أهمّيتها كانت منسوبة إمّا إلى النبي أو إلى علي، فإنّ مقارنة عدد متنوع من الروايات تبيّن لنا أنّها كانت في الأصل متداولة من قِبل تلاميذ الباقر والصادق[٩٢٧]. خلال فترة هذين الإمامين الأساسيّين (نعني بذلك موفى القرن الأول ومنتصف القرن الثاني)، اكتسبت مثل هذه النصوص انتشارا واسعا، مانحة لبعض الفضاءات تاريخا دينيّا رفَع بشكل ملحوظ من منزلتها في نشأة الجماعة. ولا نتفاجأ حينما نعلم أنّ قادة هذه المساجد كانوا في الغالب موصوفين وهم يؤمون الناس في الصلاة بأسلوب إماميّ مُتميّز[٩٢٨].

---

(٩٢٤) البرقي، **المحاسن**، ١: ١٢٨-١٤٩؛ ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٧-٨.

(٩٢٥) ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٧ و١٢٩.

(٩٢٦) البراقي، **تاريخ**، ٢٠-٣١.

(٩٢٧) حول الأحاديث التي تذكر الباقر والصادق بدلا من عليّ، انظر ابن بابويه، **الخصال**، ٣٠٠-١-٧٥؛ الطوسي، **تهذيب**، ٦: ٣٩-٢٦؛ الكوفي، **الغارات**، ٢: ٤٨٣-٤.

(٩٢٨) مدرسي، **الحديث**، ١: ٢٠٤.

إنّ الأحاديث نفسها التي تحدّد المساجد المباركة هي التي توثّق المساجد الملعونة (أنظر الجدول ٨. ١) والتي اصطبغت بعلاقتها إمّا ١) بالشخصيات المُعادِية أو ٢) بالقبائل غير الصديقة. ارتبطت الأولى (التي حدّد جعيط هويتها وموقعها من الخريطة، أنظر الخريطة ٢) بالأفراد الذين لُعنوا بشكل مخصوص من الإماميّين. حارب الأشعث بن قيس (ت. ٤٠/٦٦١)[٩٢٩] مع عليّ في معركة صفّين قبل أن يفرض عليه ١) قبول التحكيم و٢) تعيين أبي موسى الأشعري واحدا من الحكمين. تُبيّن المصادر الإماميّة أنّه صار من الخوارج في السنوات الأخيرة من عمره[٩٣٠]. وكان جرير بن عبدالله بن جابر البجلي (ت. ٥١-٦/٦٧١-٦)[٩٣١] موضع ثقة علي كي يحمل رسالة إلى معاوية ولكنّه كان مواليا في السّرّ للأمويين واشتغل نيابة عنهم[٩٣٢]. وعاش سماك بن مخرمة بن

(٩٢٩) كان الأشعث بن قيس الكندي واحدا من الصحابة وشارك في ثورات الردة بعد موت محمد. ولكنّه غُفر له في الأخير وشارك في غزوات سورية. انظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٦ : ٢٣٦-٧؛ *EI2, s.v. al-Ash'ath (Rechendorf)*؛ الذهبي، **تاريخ**، ١١ : ٤٠ : ٦٠٩. وخلال القرن السادس/الثاني عشر، لم يعد المسجد الذي أخذ اسمه موجودا. ويزعم البعض أنّ موقعه كان بين مسجد الكوفة ومسجد السهلة ولكنّ جزءاً من جدرانه بقي بالكاد، بينما ساواه البعض بمسجد الجوشن الموجود (ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٠).

(٩٣٠) حول وصف الشيعة له بأنّه من الخوارج، انظر الهامش ١ من ابن بابويه، **الخصال**، ٣٠١. وعن منزلته الهامة بوصفه عضوا من الأشراف، انظر هيندز "Alignments," 353, 357 و٣٦١-٢. انظر كذلك مادلونغ، *Succession, 239.*

(٩٣١) يضع جعيط هذا المسجد في شمال وسط المدينة في المنطقة الخاصة بقبيلته بني بجيلة (**الكوفة**، ٢٩٩ و٣٠٢-٣). يصف هيندز جريرا على أنّه زعيم قبيلة الذي كان تأييده لعليّ موضع شكّ في أحسن الحالات (هيندز، "Alignments," 353 و٣٦١-٢. انظر كذلك مادلونغ، *Succession*, 193-5.

(٩٣٢) ابن سعد، **الطبقات الكبيرة**، ٦ : ٢٨٨-٣٠١ وبخاصة ٣٠٠-١. انظر الهامش ١ عند ابن بابويه، **الخصال**، ٣٠١.

حمين الأسدي (ت. منتصف-أواخر القرن الأول/السابع)[٩٣٣] في منطقة بالكوفة عُرفت بسكانها ذوي المعتقدات المساندة لعثمان (في أواخر القرن الرابع/العاشر)، حيثُ بنى مسجدا اشتهر بأن عليّا رفض الدّعاء فيه[٩٣٤]. والمسجد الرابع ارتبط بشبث بن ربعي التميمي (ت. ٨٠/ ٦٩٩)[٩٣٥]، وهو وجه غامض ساند في آن عثمانا وعليّا قبل أن يلتحق بالخوارج[٩٣٦]. وقد تاب في الأخير عن رفضه لعليّ والتحق (بعد مقتل الحسين بن علي) بالمختار الذي جعله مسؤولا على الشرطة بالكوفة. وكلّ واحد من هذه المساجد (نعني مسجد الأشعث، مسجد جرير، مسجد سماك ومسجد شبث) نال صيتا مخصوصا حينما، وبحسب الباقر، «جُدّدوا... احتفالاً بمقتل الحسين»[٩٣٧]. وبناء على هذه الظروف، من الأرجح جدا أنّ أيّ إماميّ يجرؤ على الذهاب إلى هذه الأماكن لإقامة الصلاة.

---

(٩٣٣) يعين جعيط مسجد سماك في الربع الجنوبي الغربي للكوفة، وتحديدا في النصف الشمالي للمنطقة الخاصة بقبيلة الأسد (**الكوفة**، ٢٩٨، ٣٠٢-٣). وفي القرن السادس/ الثاني عشر تحدّد موقع هذا المسجد بالقرب من سوق الحدّادين وسُمّي من جديد باسم مسجد الحوافر (ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٠).

(٩٣٤) الإصبهاني، **الأغاني**، ١١: ٤٠٣٧.

(٩٣٥) يُعيّن جعيط مسجد شبث في المنطقة القبليّة لبني تميم الموجودة في المناطق القصوى لجنوب غرب الكوفة (**الكوفة**، ٢٩٨، ٣٠٢-٣). وفي القرن السادس/الثاني عشر، وجد هذا المسجد في الأسواق في آخر الطريق المسمّى درب **الحجّاج** (ابن المشهدي، **المزار**، ١٢٠).

(٩٣٦) ابن سعد، **الطبقات الكبيرة**، ٨: ٣٢٣. انظر كذلك الهامش ٢ من ابن بابويه، **الخصال**، ٣٠١. ويناقش مادلونغ موقعه من بين أوائل الخوارج في *Succession*, 246-7.

(٩٣٧) ابن بابويه، **الخصال**، الهامش ١ في الصفحة ٣٠٢؛ الكليني، م.م.، ٣: ٤٩٠-٢؛ ابن المشهدي، **المزار**، ١١٨-٩. الإحالة ها هنا هي على مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب سنة ٦١/٦٨٠.

اعتبرت الجماعة الإماميّة الناشئة خمسة مساجد أخرى على أنها عدائيّة وذلك يعود بالأساس إلى انتماءاتها القبليّة. وبحسب حديث مُبكّر، اجتنب عليّ مسجد تيم[٩٣٨] وذلك لوارديه (احتوى بشكل واسع على أفراد من بني تميم) الذين «لم يُصلّوا خلفه معاداة وكرها»[٩٣٩]. توجد ديناميكية شبيهة تسمُ مسجد ثقيف بناء على العلاقة العدائية للقبيلة مع علي وأنصاره[٩٤٠]. كانت المساجد القبلية فضاءات عدائيّة من دون إضافة أي شرح أو تفسير[٩٤١]. والمسجد الأخير الملعون في القائمة الإماميّة هو المسجد الثاني بالحمراء[٩٤٢]، ويقال إنّه بُني على قبر «واحد من الفراعنة»[٩٤٣].

---

(٩٣٨) يعيّن جعيط موقع مسجد تيم بالقرب من مسجد شبث بمنطقة بني تيم بأقصى الجنوب الغربي من وسط المدينة (**الكوفة**، ٢٩٩-٣٠٢).

(٩٣٩) ابن بابويه، **الخصال**، ٣٠١-٢-٧٦. يكفي أن يكون أبو بكر فردا من بني تيم ومن المرجح أن يكون من عشيرة عدائية، انظر كلك الطوسي، **تهذيب**، ٦: ٣٩-٨٢ والشيخ المفيد، **المزار**، ٨٣-٤.

(٩٤٠) يُعين جعيط موقع مسجد ثقيف شمال وسط المدينة في الشريط الضيق التابع للقبيلة (**الكوفة**، ٢٩٩ و٣٠٠-٢). وعن إدماج المسجد في قائمة المساجد الملعونة، انظر البراقي، **تاريخ**، ٧٦.

(٩٤١) البراقي، **تاريخ**، ٧٦. يتحدث النص عن «مسجد بني عبدالله بن رزم» ولكنّه يُحيل على الأرجح على بني عبدالله بن دارم الذي استولى على منطقة بالكوفة بالقرب من الجدران، ربّما في المناطق الشرقيّة بالقرب من الفرات (ياقوت، **البلدان**، ٢: ٦١١). وتوجد معلومات قليلة عن بني سيّد.

(٩٤٢) الطوسي، **الأمالي**، ١٦٨-٩-٢٨٣، مع نوع مختلف في الطوسي، **تهذيب**، ٦: ٣٩-٨٢؛ ابن بابويه، **الخصال**، ٣٠٠-١-٧٥؛ **الغارات**، ٣: ٤٨٢-٣؛ والبراقي، **تاريخ**، ٧٦. العلاقة القبليّة لهذا المسجد تظل غير واضحة وملتبسة (**الكوفة**، ٢٩٩ و٣٠٠-١).

(٩٤٣) الطوسي، **الأمالي**، ١٦٨-٩-٢٨٣؛ ابن بابويه، **الخصال**، ٣٠٠-١-٧٥؛ الكوفي، **الغارات**، ٣: ٤٨٢-٣؛ ابن المشهدي، **المزار**، ١١٨-٩؛ والبراقي، **تاريخ**، ٧٦.=

تصفُ المصادر الإماميّة القرن الثاني/الثامن بالكوفة على أنّه خليطٌ بين الملاذات الآمنة والمناطق العدائيّة. وهذا التقسيم للفضاءات المقدّسة قائمٌ على الاعتبارات الدينية أوالتاريخية التي إمّا أنها ترفع من منزلة المسجد أو أنها تجعلُ منه أرضا للعدوّ. وعلى الرغم من أنّه من الواجب مقاربة واقع هذه الأحكام التي لا لُبس فيها ببعض الحذر(٩٤٤)، فإنّ هدف الجماعة الناشئة لمنح الفضاءات أهمّية كاريزماتيّة واسعة أمرٌ موثّق بشكل جيد(٩٤٥). وهكذا، على الرغم من أن الفضائل المنسوبة للمساجد «المباركة» يُمكن أن تكون تراكما لاحقا، فمن الأرجح أن الشيعة كانوا يزورون هذه المساجد في مرحلة مبكرة وامتلكوها بوصفها فضاءات صديقة لممارسة شعائر الصلاة المميزة لهم(٩٤٦). وأن يجرأ المصلّي إلى الذهاب إلى مسجد الجعفي، فإنّه من المنتظر أن يسمع أذانا شيعيّا(٩٤٧) مشفوعا بصلاة تنضوي على (من بين الخصوصيات

=ينسب ابن المشهدي موقعه إلى سوق الزرابي بالقرن السادس/الثاني عشر بالكوفة (**المزار**، ١٢٠).

(٩٤٤) انظر كذلك الهامش ١٦ من هذا الفصل.

(٩٤٥) يوجد مسار شبيه كشفنا عنه في عدد من الأعمال النظرية المأخوذة عن **التمييز** *Distinction* العمل الأساسي لبورديو. انظر بخاصة كفن هثرينغتون Kevin Hetherington, Expressions of Identity، الذي يركّز على ديناميكية مسار منح الفضاءات الآمنة معنى جديدا عن بناء الهويّة. تتمثل النقطة الأساسيّة هاهنا في أنّه قبل أن اكتسب الفضاء كاريزمة كان بعدُ تحت سيطرة فرقة اجتماعية ما.

(٩٤٦) على الرغم من أنّ الجزء الكبير من هذا القسم يركّزُ على تحديد هوية المساجد التي زارها الإماميون، فإنّه توجد عديد الأخبار التي تربط الكوفيين غير الإماميين بشكل خاص ببعض المساجد المخصوصة. وحول مثال نموذجي لوحظ فيه الأعمش وهو يتردّد على «مسجد بني حرام من بني سعد»، انظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٦: ٣٣١.

(٩٤٧) توجد بعض الاختلافات الهامة بين مدارس الفقه السنية والمدارس الشيعيّة بشأن=

الأخرى) البسملة الجهرية وإدماج القنوت بعد القراءة في الركعة الثانية[٩٤٨].

سلطة الحجّ

انعكس تشكل الهوية الإمامية المتميّزة باستمرار على ممارسة جمعت بين الشعيرة والفضاء، وهي تحديداً علاقة شعيرة الحج بمواقع ذات أهمية دينية[٩٤٩]. إن تزايد أهمية الحج هو ما أثار انتشار أنواع جديدة من الأدب الإمامي أي منوال الحج- الذي قدّم إلى الأتباع أساليب وتوجيهات عن الصلوات الخاصة بالمكان وعن الأدعية.

=الشكل المناسب لأذان الصلاة. إن الاهتمام الأكثر بروزا هو استعمال عبارة «حيّ على خير العمل»، وهي ممارسة نُسبت إلى النبيّ وأكّدها عليّ وأيّدها الأئمة اللاحقون. وفي صفوف الدائرة الفقهيّة السنية، يوجد عدم اتفاق إضافيّ بشأن استعمال التثويب (في عبارة «الصلاة خير من النوم») قبل صلاة الفجر. وعن المنظور الإمامي، انظر الشيخ المفيد، **المقنع**، ١٠٢؛ ابن بابويه، **الفقيه**، ١: ٢٨٩-٩٠؛ والطوسي، **تهذيب**، ٢: ٥٩-٦٩. وحول المنظور السنّي، انظر **المغني** ٢، ١: ٥٤٤-٧ و٥٥٠-٢. وخلال القرن السادس عشر، أسس الصفويون عددا من ممارسات الشعائر الجديدة، من بينها إدراج تأكيد ولاية علي في الأذان. وعن هذا المشكل، انظر تكيم، **البدعة**, Takim, "Bid'a", 166-77.

(٩٤٨) عن مُلخص لهذه الاختلافات، انظر لالاني، *Early Shî'i thought,* 119-26. انظر كذلك الفصل ٣ و٤ من هذا الكتاب.

(٩٤٩) حول لمحة تاريخية عن ممارسة الشعيرة، والتي يمكن إرجاعها إلى مرحلة ما قبل الإسلام، انظر *EL2, s.v. Ziyâra (J. Meri*). ويفحص ليور حلفي ظاهرة انتشار زيارة القبور وطقوس البكاء في صفوف الأجيال الأولى في كتابه **قبر محمد** ***Muhammad's Grave***، الفصلان ٤-٥. وعلى الرغم من أنه لا يشير مباشرة إلى حج [زيارة] الأضرحة، فإن بحثه يُقدم لنا تصورا عن كيفية تطور هذه الممارسة من الجذور في الأساليب الشعبية للتقوى.

اهتم مثال مُبكر من الكتاب الإماميين بالحج، ألا وهو البرقي (ت. ٢٧٣/٨٨٧-٨) الذي أكد على فضائل المسجد المركزي بالكوفة والجزاء العظيم الذي يناله أولئك الذين يصلّون فيه(٩٥٠). بيد أنّه لم يُقدّم خارطة واضحة للحج بقدر ما كان مهتمّا بقداسة المواقع أكثر من التفاصيل الفعلية للزيارة. في المقابل، خصص الكليني فضاء واسعا لهذا الموضوع، ذاكرا الأحاديث التي تُشجّع على زيارات أضرحة الأئمة مع وعد بالشفاعة(٩٥١). كما أدرج روايات حددت هوية المواقع الأساسية بالكوفة وحولها وخصص بعض الأدعية لكلّ موقع(٩٥٢).

ابتداء من مطلع القرن الرابع/العاشر بدأ العلماء الإماميون في إنتاج أعمال ركزت بشكل مخصوص على الحج. والمثال النموذجي عن هذا النوع الجديد من الأدب الديني هو الشيخ المفيد (ت. ٤١٣/١٠٢٢)، **كتاب المزار** الذي أدرج مجموعة دقيقة من التوجيهات لتفصيل ١) النظام الذي بحسبه تُزار المواقع و٢) طول فترة كلّ زيارة. وجّه المفيد الحجيج العائدين من زيارة قبر علي للبقاء في مسجد الكوفة فترة مطوّلة قبل التوجه إلى مسجد السهلة ومسجد غني ومسجد الحمراء(٩٥٣). وينصح الطوسي في الإطار نفسه بزيارة الفرات مستشهدا بقول الصادق:

---

(٩٥٠) البرقي، **المحاسن**، ١: ١٢٨-١٤٩.

(٩٥١) الكليني، **الكافي**، ٤: ٥٦٧-٢.

(٩٥٢) القسم الذي خصصه الكليني للحج شاسع (٤: ٥٤٨-٨٩). وعن الأحاديث التي تذكر دعاء مخصوصا (يُقرأ على قبر علي)، انظر الكليني، **الكافي**، ٤: ٥٧٠-٧١. وعن الحديث الذي يسلط الضوء على التملّك التدريجي للفضاء في السردية الخاصة بالحج، انظر الكليني، **الكافي**، ٤: ٥٧١-٢-١.

(٩٥٣) الشيخ المفيد، **المزار**، ٨٣-٤. يركز العمل نفسه على أهمية مساجد الكوفة وذلك في التمتع بزيارتهم قبل التوجه إلى قبر علي، وبخاصة إذا كانوا يخشون من عدم توفر الظروف لفعل ذلك لاحقا.

«ما أظنّ أحدا يحنك بماء الفرات إلا أحبنا أهل البيت»[٩٥٤]، وذلك قبل تعداد استحقاقات العدد المعتاد للمساجد الكوفيّة. وفي منوال الحج للقرن السادس/الثاني عشر، حدد الإمامي ابن المشهدي (ت. ٥٩٤/١١٩٨) الصلوات المخصوصة بالمجموعة الواسعة للمساجد الكوفية ورتبها بحسب أهميتها[٩٥٥].

إن تزايد أهمية الحج قد انعكس كذلك في بُنى المناويل مثل تلك التي نجدها عند الشيخ المفيد وابن المشهدي. وقد بدأت بشكل عام ببحث في الأضرحة والأماكن ذات الأهمية بجوار مكة والمدينة. إضافة إلى القبور الخاصة ببعض الوجوه الدينية أو المواقع المنسوبة مباشرة إلى النبي (مثال منزله أو مسجده المفضل)، فقد أدرجوا أماكن ذات أهمية مخصوصة بالنسبة إلى الجماعة الإمامية. مثال ذلك، نجد ذكرا مخصوصا لمسجد بُني قرب غدير خم حيث اعتُقد أنّ النبيّ عيّن عليّا خليفة له[٩٥٦]. أكّد كلّ من الصادق والكاظم على مركزية هذا الموقع بالنسبة للسرديات التاريخية القائمة في قلب الهوية الإمامية. شرح الأوّل أنّه «أقام فيه أمير المؤمنين عليه السلام وهو موضع أظهرالله عز وجل فيه الحق»[٩٥٧]، بينما أكد الثاني على أتباعه قائلا: «صلّ فيه فإن فيه فضلا وقد كان أبي يأمر بذلك»[٩٥٨].

---

(٩٥٤) الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ٦: ٣٩-٢٦.

(٩٥٥) ابن المشهدي، **المزار**، ١١١-٨٠ أين يوصف موقع كلّ مسجد بالكوفة بمعيّة الأدعية المناسبة له.

(٩٥٦) حول أهمية هذا الموقع والروايات المنسوبة له انظر *EI2, s.v. Ghadir Khumm (L. Veccia Vaglieri)* و.Dakake, Charismatic, 33-48

(٩٥٧) الكليني، **الكافي**، ٤: ٥٦٦-٧؛ الطوسي، **تهذيب**، ٦: ١٨-٢٢.

(٩٥٨) الكليني، **الكافي**، ٤: ٥٦٦-١؛ الطوسي، **تهذيب**، ٦: ١٨-٢١.

إضافة إلى الحجاز، تكرّس مناويل الحج فضاء هامّا خاصا بالكوفة والمناطق المجاورة لها. وقدّمت توجيهات خاصة بزيارة العديد من المساجد المذكورة آنفا (مثال مسجد السهلة ومسجد الكوفة)، وكذلك قبري علي (بضواحي المدينة) والحسين (في ساحة كربلاء مسافة خمسين ميلا). كلّ فرد من الجماعة مطالب قدر المستطاع أن يقوم بالحج إلى هذا الأضرحة وتأكيد الهوية الجماعية.

تمثلت أهميّة قبر علي المخصوصة في الجماعات الكوفيّة المنظمة التي تعبر مسافة قصيرة وذلك في إطار مسار علني في المهرجان المخصص لذكرى غدير خم في العاشر من ذي الحجة. كانت هذه الذكرى السنوية إعلانا علنيا عن العضوية كما كان الأمر في حالة هبة الله أحمد بن محمد بن الكاتب (ت. في مطلع القرن الخامس/الحادي عشر) المعروف باسم ابن برنية. وتنسب إليه مصادر السيرة الإمامية الاعتقاد في الأئمة الثلاثة عشر (الأئمة الاثنا عشر في شجرة النسب الإمامية مع زيد بن علي) وقد ذهب مرات عديدة إلى حلقات أبرز علماء الزيدية الكوفيين[٩٥٩]. ولكن، بدلا من إدانة ابن برنية على أفكاره الهرطوقية[٩٦٠]، اعتبره العلماء الإماميون واحدا منهم، ذاكرين قبوله بالأئمة (مثال السجاد) الذين كانوا مرفوضين عينا من قِبل الزيديّة وذلك لمسالمتهم السياسية[٩٦١]. إنّه لأمرٌ مذهل. فلو أنّ ابن برنية قد تمسك

(٩٥٩) النجاشي، **رجال**، ٢: ٤٠٨-٩؛ ابن داوود الحلي، **رجال**، ٣٦٦. يعين النجاشي هوية أستاذه الزيدي على أنه أبو الحسين بن شيبة العلوي.

(٩٦٠) يلومه واحد من القادة الإماميين على أنه ضعيف في نقل الأحاديث (ابن داوود الحلّي، **رجال**، ٣٦٦)، ولكنّ الآخرين يبدون قد احتفظوا بالحكم ولم يقدّموا موقفا واضحا حول صدقه (النجاشي، **رجال**، ٢: ٤٠٨-٩).

(٩٦١) التستري، **قاموس**، ١٠: ٤٩٩.

بعقيدة كلامية (نعني القبول بالأئمة الثلاثة عشر) لوقعت هذه العقيدة خارج مجال المذهب الإمامي، فكيف يُعدّ إماميًا بخاصة؟ نجد جُزءا من الجواب عند مدخل السيرة لدى النجاشي حيث يقول: «كان هذا الرجل كثير الزيارات وآخر زيارة حضرها معنا يوم الغدير سنة أربعمائة بمشهد أمير المؤمنين»(٩٦٢). وهذا الفعل العلني هو ما شكّل دليلا على الهوية الجماعية وهو قويّ بما يكفي للانتصار على الخروج عن أفق علم الكلام الإمامي. يشهد مثال ابن برنيّة على أهمّية التظاهر السنوي المنظم الذي يمثّل مناسبة فريدة يؤكد فيها عدد واسع من الإماميين على ولاءاتهم بوصفهم جماعة(٩٦٣).

أثار ضريح الحسين بكربلاء ما يشبه ذلك الشعور بين أوائل الإماميين. وإذ هو يقع على مسافة جعلت زيارته من الكوفة صعبة، لم يكن قريبا بما يكفي حتى يلعب دور الموقع شبه الدائم للحجيج. يصف عدد من الأحاديث الخاصة بإماميّي الكوفة وقد سئلوا بالمدينة إمّا عن طريق الباقر أو الصادق عن عدد المرات التي زاروا فيها كربلاء. وفي مثال نموذجي عن ذلك يُلاحظ الصادق: «يا علي، بلغني أن أناسا من شيعتنا تمرّ بهم السنة والسنتان وأكثر من ذلك لا يزورون الحسين بن علي بن أبي طالب»(٩٦٤) وهو يُلاحظ أنهم سيباغتون يوم القيامة بأنهم

---

(٩٦٢) النجاشي، **الرجال**، ٢: ٤٠٨.

(٩٦٣) بينما كان لاجتماع عدد قليل في المساجد أثناء الصلوات اليومية أو مناسبات الحج الفردية إلى المواقع المقدّسة أهمية، سمحت المواكب للأفراد كي يُعدّوا جُزءا وطرفا من الجماعة المتكتلة. ونجد ديناميكية شبيهة للمواكب في العصر الحديث في جنوب آسيا (في صفوف المسلمين والهندوس) وكانت ظاهرة في ملايين الحجيج اللذين اجتمعوا بكربلاء في الذكرى الأولى لعاشوراء بعد سقوط صدام حسين.

(٩٦٤) الطوسي، **تهذيب**، ٦: ٤٥-١٢.

زاغوا عن ثواب الله ولن يكونوا بجوار النبي. وفي حديث آخر، يسأل الصادق ضيفا كوفيّا (حُددت هويته بأنه عبدالله بن طلحة بن النهدي - ت.بعد ١٤٨/٧٦٥) إذا ما زار مرة كربلاء (فقال نعم) ثمّ سأله كم مرة زارها[٩٦٥]. وحينما علم الصادق بعدم مواظبة النهدي (وكذلك العدد الواسع من الجماعة الإمامية) تعهّد بزيارة قصيرة، وكان يرثي لحالهم لكونهم لم يدركوا مغبّة هذا الفعل، لأن [زيارة كربلاء] تمكّن من ثواب يساوي ثواب الحج. وفي حديث ثالث، علم الباقر بأنّ مدة السفر بين الكوفة وكربلاء هو «أكثر بقليل من يوم» قال لو كان يقطن بمثل هذا القرب من الحسين لزاره دائما[٩٦٦].

وفي ذلك الوقت، صار الحجّ مكوّنا لا ينفصلُ بل وضروري في الهويّة الإمامية. رُبّما كان ذلك (أو لم يكن) الحال في مطلع القرن الثاني/الثامن، ولكنه كان حتما صحيحا خلال القرن الرابع/العاشر حينما بدأت الأحاديث تتحدث علنا عن عضوية جماعية خلال الحج إلى ضريح الحسين. وفي الرواية التالية، يشير الصادق إلى إماميي الكوفة الذين لم يقطعوا المسافة القصيرة إلى كربلاء:

لو أن أحدكم حج دهره ثم لم يزر الحسين بن علي لكان تاركا حقا من حقوق الله وحقوق رسول الله لأن حق الحسين فريضة من الله عز وجل واجبة على كل مسلم[٩٦٧].

تضع كلمات الإمام بوضوح الحج (إلى ضريح الحسين) من بين المبادئ الأساسية للعقيدة الإمامية، بل هي تؤكد كذلك على أفضليتها

---

(٩٦٥) م.ن.، ٦: ٢١-٤.

(٩٦٦) م.ن.، ٦: ٤٦-١٤.

(٩٦٧) الشيخ المفيد، المزار، ٣٨.

على الحج. وفي الواقع، خُصص عدد كبير من المناويل بالكامل تقريبا إلى فضائل ومنافع زيارة كربلاء، مسلطة الضوء على مركزية ذلك الفعل في تكوين الهوية الإمامية[٩٦٨]. وفي رواية أخرى، سُئل الإمام الحادي عشر الحسن العسكري (ت. ٢٦٠/٨٧٤) عن الصفات المخصوصة التي تميز إماميا عن الجمهور الواسع للمسلمين:

علامات المؤمن خمس: صلاة الإحدى والخمسين، وزيارة الأربعين، والتختم في اليمين، وتعفير الجبين، والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم[٩٦٩].

يُدرج الإمام هاهنا الشعيرة ضمن عدد من العلامات التي كان من السهل معاينتها وهي (في غالب الحالات) علنية بطبعها. وسيكون من الصعب إيجاد إعلان أوضح من الأهمية الوظيفية للحج.

خلاصة:

كانت المراحل الأولى من تطور الكوفة محكومة بالأساس بالقوى القبليّة. انتظم التصميم المكاني للمدينة على أساس قبليّ وكلّ منطقة مُجاورة كانت موطنا خاصّا بمسجد محليّ. وعلى الرغم من أنّ بعض هذه المساجد كان لها بعدها الطائفي اللطيف، فإنّ ذلك كان بالأساس نتيجة للولاءات السياسية لبعض العشائر بدلا من كونه اختيارا دينيا واعيا. تغيرت الوضعيّة بشكل كبير مع ظهور بعض الفرق الطائفيّة المنقسمة

---

(٩٦٨) انظر مثلا، ابن قولويه، **كامل الزيارات**.

(٩٦٩) الشيخ المفيد، **المزار**، ٦٠؛ الطوسي، **تهذيب**، ٦: ٥٢-٣٧. وحول المزيد عن هذه العلامات وأهميتها المركزية بالنسبة إلى الشيعة الإمامية، انظر مدرسي، **سنديات**، ٤٢٥-٦.

وامتلاكها التدريجي للعديد من هذه الفضاءات. ويفحصُ هذا الفصل المسار الذي حدث بفضله هذا التحوّل، ابتداء من مطلع القرن الثاني/الثامن وامتدّ خلال القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر.

بحث القسمان الأول والثاني من هذا الفصل الترابط الناشئ بين الفرق الطائفيّة والمساجد كما تمثّل في ممارسة الشعائر. وارتبطت المساجد التي كانت في الأصل قبليّة ببعض الطقوس الخاصة ببعض الطوائف (نعني الشيعة الإمامية). وإذ يختار المصلّي زيارة هذه المواقع، فإنّه من المنتظر أن يقوم بالصلاة بأسلوب يتفق مع انتماءاته الجماعية[970]. كان تعيين الحدود هذا الخاص بالفضاء المقدّس مضمّنا في الأخير في الأحاديث التي حددت هوية مجموعة المساجد المباركة/الصديقة أو الملعونة/العدائية. إن الإطار الزمني المناسب للتحول من المساجد الطائفيّة المفردة إلى شبكة من الفضاءات الصديقة الواردة في مناويل الحج أمر غير واضح، ويعود في جزء منه إلى نقص في المواد المصادر. ولكن، يبدو من الأرجح أنّ التغيير بدأ في مطلع القرن الثاني/الثامن حينما كان الإماميون ينضوون تحت عدد من الشعائر المتميزة.

رسم القسم الثالث من هذا الفصل تطوّر الحج، وهو شعيرة تقوم على وجود مساجد إمامية متميزة وأضرحة. ومن دون وجود هذه الأماكن، كان من المستحيل افتراضيا رسم الخرائط التفصيلية لمزارات الإماميين بالكوفة. سلّط انتشار مناويل الحج الضوء على الشعائر التي تبدو ذات أهمّيّة في تعيين مفاصل الهوية الإماميّة وأكّد على الترسيخ

---

(٩٧٠) كان ذلك التحوّل ملحوظا من خلال الوضعية التي تحدثت عن ذلك في الفصل السابق حيثُ لم يكن الحضور في المسجد كافيا لتأكيد صدق الراوي. بدلا من ذلك، كانت صلاته الفردية موضع معاينة مباشرة قبل الحكم على إمكان التعويل عليه.

الواضح لتقسيم الفضاءات المقدسة. وفي مثل هذه البيئة، مثّل المشي في طرقات الكوفة جنبا إلى جنب مع الإماميين إعلانا غامضا عن ولاءات الأفراد الطائفيّة.

الفصل التاسع
الخاتمة

كانت الدراسات التاريخية عن التشيع المبكّر محدودة بعامّة بنقص المصادر المعاصرة وعوّلت على الأعمال الكلاميّة من مثل الأعمال الهرطوقيّة. وعلى الرغم من أنّ عديد الباحثين اعتمدوا على هذه المواد لبناء سرديات حذرة ومتضلعة حول الطائفيّة، فإنّه من الصعب إزالة الشك حول ما إذا كانت ببساطة إسقاطات خلفيّة المقصود منها إعطاء صلاحية للتطورات السياسيّة والكلامية اللاحقة. إنّ هذا الكتاب هو محاولة للاعتماد على التطورات المنهجية الأخيرة في التأريخ للمصادر المبكرة (وبخاصة الأحاديث المنسوبة إلى النبي أو أيّ قائد مبكّر آخر) قصد تفحّص مدى التعويل على السرديات الأصليّة للشيعة الإمامية والزيدية.

تركز الدراسات الحديثة عن الشيعة الإمامية على تأسيس الإمامة في صلب تنوّع واسع من أطر التأويل (من الكلاميّة إلى الفقهية) قصد التأريخ لنشأة الطائفة في مطلع القرن الثاني/الثامن. توجد أهمّيّة مخصوصة منسوبة إلى الباقر والصادق اللّذين قيل عنهما إنّهما جمعا حلقة من التلاميذ بالمدينة ونصحا عددا واسعا من الأنصار بالكوفة. تشكلت الجماعة الإمامية حول الاعتقاد في صدق سلطة هؤلاء

العلويين، على الرغم من أنّ الاختلافات حول مجال تلك السلطة قد استمرّت، وذلك مع البعض الذين فرضوا موقفا عقلانيا أو البعض الذين اختاروا رأي الخاصّة. التقى المنظور الإماميّ حول الصحابة بموقف الزيدية الجارودية (أنظر البحث اللاحق هاهنا) وتضمّن رفضا كاملا لأولئك الذين كانوا قد عارضوا موقف عليّ. اعتبرت هذه الوجوه غير جديرة بالثقة ونادرا ما ظهرت في سلاسل العنعنة الخاصة بالأحاديث الإماميّة.

يحدد أغلب الباحثين المحدثين أصول الزيديّة انطلاقا من ثورة زيد بن علي سنة ١٢٢/٧٤٠ التي وضعت فرعين من التشيع الكوفي معا: البترية والجارودية. كانت الأولى جزءا من حركة محدّثين أيدوا موقف الصحابة الأوائل في رفضهم لمزاعم علي السياسيّة. وعلى الرغم من تأييدهم القويّ لحقّ علي في الحكم، شعر البتريّون أنّ الدليل على تعيينه كان غير واضح وغامضا إلى حدّ أنّ موقف الرفض يُعادل الخطأ في الاجتهاد بدلا من أن يكون موقف كفر. في المقابل، أكد الجاروديون على أنّ الدليل على خلافة علي كان لا جمجمة فيه وخلصوا إلى أنّ مجمل الصحابة قد وقعوا في الردة حينما أنكروا دعاواه [علي]. وبعد موت زيد، تخاصم هذان الفريقان حول من سيقود الزيدية إلى أن انتصر الجاروديون في الأخير خلال القرن الثالث/التاسع. وبالتالي فإنّ الصورة الإجماليّة تصف واحدة من الجماعات الأكثر انقساما التي خبِرت انشقاقا داخليا قويّا متجذرا في الاختلاف حول منزلة صحابة النبي، وبشكل أوسع، المعيار السليم للمحافظة على المعرفة ونقلها.

سمحت العقود القليلة الأخيرة بإنتاج فرص جديدة لفحص هذه السرديات على أساس المصادر المعاصرة. حيثُ بيّنت الأبحاث الأخيرة أنّ الأحاديث نُقلت بدقّة (بدلا من التزييف) في مطلع القرن الأوّل/الثامن

(وربّما بشكل أسبق من ذلك بكثير). وعلى الرغم من أنّ الجزء الأكبر من هذا البحث قد ارتكز على جوامع الحديث السنية (نعني أعمال هارالد موتزكي) والإماميّة (نعني مقالات إتان كوهلبرغ وحسين مدرسي)، إلاّ أنّه تبيّن لنا وجود استثمار واسع خلال القرن الثاني/الثامن في جوامع الحديث المكتوبة. أمّا السّؤال عمّا إذا احتفظت مثل هذه الموادّ بآراء جيل النبيّ وصحابته، فيبقى غير واضح. ولكنْ، بالنسبة إلى القرن الثاني/الثامن، فقد شكلت مجموعة من المواد المفيدة والصالحة. وما كان يُحتاجُ إليه هو تطوير تقنيات جديدة ومقاربات يُمكن اعتمادها لاستثمار هذه النصوص بوصفها معلومات تاريخية.

يُقدّم لنا هذا الكتاب مقاربة منهجية ممكنة تستعملُ هذه الأحاديث لتقييم صدق السرديات الطائفيّة المُبكّرة. وتحديدا، هي تُقارن بين الخصائص البنائيّة للنصوص الكوفيّة المأخوذة عن جوامع الأحاديث السنية والإمامية والزيدية، وذلك بغية تعيين النقطة التي بدت فيها الفرق الطائفية أنها طوّرت معنى أن تكون «مختلفة». إن نقاط ارتكازنا الأولى في التحليل هي الوجوه القادة والرواة والأسلوب السردي. وقد بينّا أنّ ذكر بعض القادة المفردين من خلال سلاسل عنعنة متميّزة وفي أساليب سردية متميّزة هو مؤشّر على حضور هويّة طائفيّة مستقلّة. وعلى العكس من ذلك، يُبيّن لنا الاشتراك في القادة والرواة والأساليب درجة التداخل بين الفِرق. فإلى أيّ مدى إذن تؤيّد هذه المقارنات المنظور القائل ١) إن الهوية الشيعية الإمامية كانت حاضرة في مطلع القرن الثاني/الثامن و٢) إنّ التشيع الزيدي كان في الأصل قائما على صراع بين البتريين والجاورديين تُوّج بانتصار الأواخر على الأوائل؟

اعتبارا لشساعة أدب الحديث ومجاله، من الضروري اقتصار تحليلنا على مجموعة مخصوصة من المشاكل التي يسهل التعاطي معها. وفي

مسار اختيار هذه المشاكل، تفضّل هذه الدراسة ممارسة الشعائر بدلا من المذاهب الكلاميّة. ويقوم مثل هذا القرار على اقتناعنا بأنّ المذاهب الكلامية احتوت على اتجاهات لها من الوثائق ما يجعلها تلقي خلفها كيفية تطور المذاهب. علاوة على ذلك، كانت الخلافات الكلاميّة نواة لصراعات طائفيّة، مضاعفةً بذلك احتمال تبدّلها حتى تخدم برنامج فئة ما (أو فئات). ويبدو أنّه وُجد هناك تسامح اجتماعي كبير يقبلُ بالتنوّع في ممارسة الشعائر بين الفرق الطائفية المختلفة والمدارس الفقهيّة. كان ذلك على وجه الخصوص صحيحا بالكوفة، التي اتسمت بدرجة كبيرة من التنوّع وضعت أحيانا المحدّثين السنّيين الأوائل أقرب إلى الشيعة منهم إلى (أوائل السنّيين) أهل الرأي. ليس البتة مستحيلا أن نستبعد كلّيا إمكان التلاعب، لكنّ التأكيد على فقه العبادات يُمكن أن يُقلّل من الخطر بشكل كبير.

قمنا بشكل مقصود بانتقاء العينات الدراسية الثلاث التي بحثنا فيها في هذا الكتاب حتّى تعكس مجموعة من العلاقات بين الجماعات الفقهية بالكوفة. كان موضوع البسملة موضع اختلاف كبير، مع وجود سنيين أوائل ساندوا المواقف عينها التي عند الإماميين الزيديين. في المقابل، وضع القنوت الشيعة الإماميّة في تقابل مُباشر مع الزيديين وأوائل السنيين. كان الإجراء معكوسا في حالة التحريم، وذلك مع قسم كبير من أوائل السنيين الذين دافعوا بشكل مفتوح على استهلاك الأشربة الكحولية المشتقة من غير العنب. إنّ اختيار هذه المشاكل بدلا من تلك المشاكل الطائفيّة المغلقة (نعني مسح/غسل الأرجل أثناء الوضوء أو وضع الأيدي أثناء الصلاة) هو ما يهدفُ إلى التأكيد على أنّ نتائجنا لم تكن ببساطة ناتجة عن انحياز منتقى.

تكشفُ لنا المقارنة البنائيّة للأحاديث في العينات الدراسية الثلاث،

عن تأييدٍ لواحدة من السرديات الطائفيّة وعن أسئلة جدية حول الأخرى. تبرهن النصوص الإماميّة باستمرار على استقلالها عن نظرائها من السنية والزيدية بشأن القادة والرواة وسلاسل العنعنة والأساليب السردية. ويؤكّد لنا الغياب الصارخ للتداخل منظور العديد من الباحثين المحدثين المتمثل في القول إنّ الهوية الطائفية الإمامية قد تشكلت في مطلع القرن الثاني/ الثامن. وفي هذا الإطار، تبدو المعلومات الهروطوقيّة قد كانت نسبيا دقيقة.

في المقابل، لا تؤيّد الأحاديث الزيدية المنظور القائل إنّ الزيدية هي ناتجة عن الدمج بين البتريين والجاروديين. وبينما تقدّم لنا هذه النصوص دليلا على وجود البتريين في مطلع القرن الثاني/الثامن (من خلال تداخل واضح بين الأحاديث الزيدية والسنية)، تُوجدُ القليلِ من المؤشرات عن الحضور الجاروديّ. بيد أنّه على امتداد القرن الثالث، يبدو أنّ تأثيرات الجاروديّين قد تنامت (تدريجيا) إلى أن عوّضوا البتريين في نهاية القرن الثاني/الثامن ومطلع القرن الثالث/التاسع. تثيرُ هذه النتائج شكوكاً هامة بشأن صدق السرديّة الخاصة بالزيدية المُبكّرة مستمدّة من الأدبيات الهرطوقيّة (أو الثانوية).

يُوفّر لنا فحص المصادر التاريخية إمكان سردية بديلة للزيدية الباكرة تلتقي بشكل أفضل مع نتائجنا. وتحديدا، يُمكن البرهنة على أنّ الأغلبية الساحقة للزيديين كانت في الأصل بتريّة. ويجد هذا المنظور سندا له في حالة زيد بن علي الذي كان قد ربط باستمرار الآراء التي كانت ١) بتريّة في خاصيتها (نعني بالنظر إلى منزلة أبي بكر وعمر) و٢) قوبلت بشكل نشيط من لدن الفرق ذات التوجه الجارودي. استمرّت مثل هذه الوضعيّة مع مطلع القرن الثاني/الثامن مع الأئمة الزيديّين الذين انحازوا إلى المواقف البتريّة المتنوّعة من بينها الاعتقاد في سلطة علماء الفقه غير

العلويّين (نعني حالة عيسى بن زيد). وقد طرأ تحوّل ملحوظ بعد معركة فخ (٧٨٦/١٦٩) حينما وُرثت قيادة الحركة من طرف يحيى بن عبدالله الذي نشأ في منزل الصادق وساند ممارسات الشعائر و(ربما) المذاهب الكلامية التي ننسبها اليوم إلى الزيدية الجارودية. وخلال العقدين اللاحقين، انتصر يحيى على المعارضة الحادة من أتباعه الكوفيّين (البتريين بالأساس) وأعاد توجيه الزيديّة في اتجاه جاروديّ.

تتناسبُ هذه السّرديّة المُنقّحة مع المعطيات الموجودة في العيّنات الدراسيّة. وهي تُبيّن لنا أنّه بدلا من الدمج بين التشيع البتري والجارودي والحرب الأهليّة اللاحقة، نقول إن الزيدية قد تطوّرت من موقف كلاميّ إلى آخر، وذلك بفضل مجهودات قادة أقوياء عمّروا طويلا. وربّما كانت السّرديّة الهرطوقيّة ببساطة مُحاولة لشرح هذا التحوّل. ونادرا ما يصف الهراطقة تطوّرا طبيعيّا لطائفة ما، وهم بدلا من ذلك يتحدّثون عن الفِرق مميّزين بين فروع أصغر فأصغر نتيجة الاختلاف الشخصي بين قادتها. في المقابل، حافظت الزيدية على اسم وهوية مفردين، بينما تبنّت عددا جديداً من المواقف الكلامية (وفقه الشعائر). وربّما نسب الهراطقة هذه التغييرات إلى حضور كلا التوجهين سنة ٧٤٠/١٢٢؟ في صُلب سيناريو من ذلك القبيل، فلم يوجد تطوّر حاليّ وإنّما حلٌ للتوترات بين الفرعين. تظلّ هذه الملاحظات حول الأدب الهرطوقي تخمينا واسعا، ولكنّه من المهمّ أن نكرّر القول إن سرديتنا المنقحة لَتجد سندا قويّا في كامل العينات الدراسية الثلاث.

وبعد التأكيد على الخط التاريخي لسردية طائفيّة ما (نعني الإماميّة) وتنقيح الأخرى (نعني الزيديّة)، تفحّص الباب الأخير من هذه الدراسة الروايات التي تتعاطى مع صدق المحدّثين الأوائل. تؤكّد العديد من هذه المواد على أهميّة ممارسة الشعائر في تحديد الولاءات الطائفية لبعض

الوجوه. كان أسلوب الصلاة بخاصّة ذا أهمية بوصفه أسرع الطرق لتقييم مدى صدق الرّواة، ولكنّ هذا التقييم أدرج كذلك بعض الأفعال الطقسيّة الأخرى (مثال الوضوء، مواقيت الإفطار والحج). وفي العديد من الحالات مثّل القيام «المناسب» بالشعائر مقياسا ناجعا للالتزام بالعقائد الكلامية الإشكالية (أو للدفاع عنها). كذلك كان الحال مع سليمان الأعمش الذي كان تصنيفه الأخير بوصفه سنّيا قائما على مواقفه الشعائريّة وليس عن آرائه (على ما يبدو) الكلامية التي تضمّنت إقراره بشفاعة علي في يوم القيامة. كانت أهمية الشعائر ممأسسة في صلب تعيين الحدود الخاصة بالفضاء المقدس الذي رافق تحوّل المساجد القبليّة إلى مساجد طائفيّة. تُوّج المسار خلال القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر مع تزايد أهمية الحج، وذلك فعل منظور إليه بوصفه تأكيداً واضحاً وعلنيّاً للهوية الطائفيّة.

البيبليوغرافيا

تنبيه حول الترتيب الأبجدي: الأسماء التي تبدأ بـ «ال» أو «Von» و«Van» مرتبة بحسب الجزء الأساسي من الاسم (مثال ذلك البغوي يُكتب بغوي، ال).

- *BSOAS: Bulletin of School of Oriental and African Studies*
- *EL2: The Encyclopaedia Iranica*
- *IHMES: International Journal of Middle Eastern Studies*
- *ILS: Islamic Law and Societies*
- *JAL Journal of Arabic Literature*
- *JAOS Journal of the American Oriental Society*
- *JNES Journal of Near Eastern Studies*
- *JIS Journal of Islamic Studies*
- *JSAI Jerusalem Studies in Arabic and Islam*
- *JSS Journal of Semitic Studies*
-

- Abbot, Nabia, *Studies in literary Papyri* (Chicago: University of Chicago Press, 1957-1952).
- Amir-Miezzi, Muhamed Ali, *The divine guide in Early schism,* trans. David Streight (Albany: State University of New York Press, 1994).
- Arendonk, Cornelius Van, *Les débuts de l'imâmat zaidite au Yémen,* trans. Jacques Ryckmans (Leiden : Brill, 1960).

- Azmi, Mohamed Mustapha, *Studies in Early Hadith Literature* (Indianapolis: Amercian Trust Publications, 1978).

- Bayoum-Daou,Tamima, "Hichem b. al-Hakam and his doctrine of the Imam's knowledge", *JSS*, 48 (2003) 71-108.

- Bourdieu, Pierre, *Distinction,* Trans. Richard Nice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).

- Brown, Jonathan, "The canonization of Ibn Majah", *Ecriture de l'histoire et processus de canonization dans les premiers siècles de l'islam,* in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée,* 129 (2011).

- Brown, Jonathan, *The canonization of al-Bukhari and Muslim* (Leiden: Brill, 2007).

- Buckley, Ron, "On the Origins of Shii Hadith", *Muslim World,* 88 (1998) 165-84.

- Buckley, Ron, "Ja'far al-Sadiq as a source of shii Tradition", *The Islamic Quarterly,* 43 (1999) 37-58.

- Calder, Norman, "the significance of the Term Imam in Early Islamic Jurisprudence", *Zeitschrift fur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften,* 1 (1984) 253-64.

- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Oxford: Clarendon, 1993).

- Cook, Michael, "Eschatology and the Dating of Traditions", *Princeton Papers in Near Eastern Studies,* 1 (1992) 23-47.

- Cook, Michael, "The Opponents of the Writings of Tradition in Early Islam", *Arabica,* 44 (1997), 437-530.

- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

- Crone Patricia and Martin Hinds, *God's Caliph* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986).

- Crone, Patricia, "Serjeant and Meccan Trade", *Arabica,* 39 (1992) 216-40.

- Crone, Patricia, *God's Rule* (New York: Columbia University Press, 2004.

- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

- Dakake, Maria, *The Charismatic Community* (Albany: State University of New York Press, 2007).

- Djait, Hichem, *al-Kufa : Naissance de la ville islamique* (Paris G.P. Maisonneuve et Larose, 1986).

- Donaldson, Dwight, *The Shiite Religion* (London: Luzak, 1933).

- Donner, Fred, *Narratives of Islamic Origins* (Princeton: Darwin, 1998).

- Donner, Fred, *The Early Islamic Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

- Dutton, Yasin, "Hadith, and Madinian 'Amal", *JIS,* 4 (1993) 1-31.

- Dutton, Yasin, *Original Islam* (New York: Routledge, 2007).

- Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law* (Surrey: Curzon, 1999).

- El Shamsy, Ahmed, *From Tradition to Law* (Harvard University Ph.D, 2009).

- Eliash, Joseph, "On the Genesis and Development of the Twelver-Shii Tree-tenet Shahadah", *Der Islam,* 47 (1971) 265-77.

- *Encyclopaedia Iranica,* ed. Ehsan Yarshater (London: Routeldge, 1982-).

- *Encyclopaedia of Islam,* 12 Vols., 2nd edition (Leiden: Brill, 1960-2004).

- Ess, Josef Van, "The Kamiliya: On the Genesis of a Heresiographical Tradition", in Etan Kohlberg (ed.), Shiism (Burlington: Ashgate, 2003), 209-19.

- Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hodschara,* 5 vols. (Berlin: de Gruyter, 1991-7).

- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies,* Trans. C. R. Barber and S. M. Stern, 2 vols. (Chicago: Aldine, 1971).
- Gunther, Sebastian, "*Maqatil* Literature in Medieval Islam", *JAL,* 25 (1994) 192-212.
- Haider, Najam, "Prayer, Mosque and Pilgrimage", *ILS,* 16 (2009) 151-74.
- Haider, Najam, "The contested life of Isa b. Zayd", in Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda (eds.), *The Study of Shii Islam* (London, Forthcoming 2012).
- Haider, Najam, *The birth of Sectarian Identity in 2nd/8th Century Kufa* (Princeton University Ph. D., 2007).
- Hallaq, Wael, "On Dating Malik's Muwatta'", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law,* 1 (2001) 47-65.
- Hallaq, Wael, "The Authenticity of Prophetic *Hadith*", *Studia Islamica,* 89 (1999) 75-90.
- Hallaq, Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Hattox, Ralph, *Coffee and Coffeehouses* (Seattle: University of Washington Press, 1985).
- Haykel, Bernard, *Revival and Reform in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Helevi, Leor, *Muhammad's Grave* (New York: Columbia University Press, 2007).
- Hetherington, Kevin, *Expressions of Identity* (London: Sage, 1998).
- Hiader, Najam, "A community Divided", *JAOS,* 128 (2008) 459-76.
- Hinds, Martin, "Kufan Political Alignments and Their Background in the Mid-7th Century A.D.,", *IJMES,* 2 (1972) 346-67.
- Hinds, Martin, "The Murder of the Caliph Uthman", *IJMES,* 3 (1972) 50-69.
- Hinds, Martin, "The Siffin Arbitrarian Agreement", *JSS,* 17 (1972) 93-113.

- Hodgson,Marshall, "How did the early Shia become sectarian?" *JAOS,* 75 (1955) 1-13.

- Hodson, *The Venture of Islam,* 3 Vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

- Jarrar, Maher, "Some Aspects of Imami Influence on Early Zaydite Theology", in Rainer Brunner *et al.* (eds.), *Islamstudien Ohne Ende,* ed. Rainer Brunner (Würzburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 2002), 201-23Û

- Jarrar, Maher, "Ibn Abi Yahya", in Kees Versteegh et al. (ed.), *Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam* (Leiden: Brill, forthcoming, 2011).

- Jeffery, Arthur, *Materials for the history of the Text of the Quran,* (New York: AMS Press, 1975).

- Juynboll, "Some Isnad-Analytic Methods illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Hadith* Literature", *al-Quantara,* 10 (1989) 343-383.

- Juynboll, "Some Notes on Islam's First *Fuqhaha* Distilled From Early *Hadith* Literature", *Arabica,* 39 (1992) 287-314.

- Juynboll, G. H. A., "Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnad", *Le Meseon,* 107 (1994) 151-194.

- Juynboll, G. H. A., "Muslim's Introduction to his Sahis", *JSAL,* 5 (1984) 263-311.

- Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (New York: Longman, 1986).

- Kister, M. J., 'The Expedition of Bi'r Mauna", in George Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic studies in honor of Hamilton A. R. Gibb* (Leiden: Brill, 1965), 337-357.

- Kohlberg, Etan, "*Al-Usul al-arbaymi'a*", *JSAI,* 10 (1987) 128/66.

- Kohlberg, Etan, "Early Attestations of the term Ithna Ashariyya", *JSAI,* 24 (2000) 343-357.

- Kohlberg, Etan, "From Imamiyya to Ithna-Ashariyya, *BSOAS,* 39 (1976) 521-34.

- Kohlberg, Etan, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", in Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shiism* (Albany: State University of New York, 1988), 25-53.

- Kohlberg, Etan, "Some Imami Shii Views on the Sahaba", *JSAI,* 5 (1984) 143-175.

- Kohlberg, Etan, "Some Zaydi Views on the Companions of the Prophet", *BSOAS,* 39 (1976) 91-8.

- Kohlberg, Etan, "The Term Rafia in Imami Shii Usage", *JAOS,* 99 (1979) 677-9.

- Lalani, Arzina, *Early Shii Thought* (London: I. B. Taurus, 2000)/

- Lucas, Scott, "Divorce, *Hadith*-Scholar Style", *JIS,* 19 (2008) 325-368.

- Lucas, Scott, "The legal Principles of Muhammad b. Ismail al-Bukhari and Their Relationship to Classical Salafi Islam", *ILS,* 13 (2006) 289-324.

- Lucas, Scott, "Where Are the Legal *Hadith*", *ILS,* 15 (2008) 283-314.

- Lucas, Scott, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam* (Leiden: Brill, 2004).

- Madelung, Wilfred,"Imam al-Qasim b. Ibrahim", in *On the both sides of al-Mandab: Ethiopia. South Arabic and Islamic studies presented to Oscar Löfgren on his ninetieth birthday* (Stockholm, n. p., 1989).

- Madelung, Wilfred, "Some Remarks on the Imami *Firaq* Literature", in Etan Kohlberg (ed.), *Shiism,* (Burlington: Ashgate, 2003), 153-167.

- Madelung, Wilfred, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenskehre der Zaiditen* (Berlin: de Gruyter, 1965).

- Madelung, Wilfred, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

- Melchert,Christopher, "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionism in Medina", *ILS,* 6 (1999) 318-47.

- Melchert, Christopher, "Sectaries in the Six Books", *Muslim World,* 82 (1992) 291.

- Melchert, Christopher, "The Life and Works of Abu Dawud al-sijistani", *Al-Quantara,* 29 (2008) 9-44.

- Melchert, Christopher, "The *Musnad* of Ahmad ibn Hanbal", *Der Islam,* 82 (2005) 32-51.

- Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law* (Leiden: Brill, 1997).

- Modarressi, Hossein, *An Introduction to Shii Law* (London: Ithaca Press, 1984).

- Modarressi, Hossein, *Crisis and Consolidation* (Princeton: Darwin Press, 1993).

- Modarressi, Hossein, *Sanasiyat* (New Jersey: n. p., 2008).

- Modarressi, Hossein, *Tradition and Survival,* Vol. 1 (Oxford: One world, 2003).

- Motzki, Harlod, "Dating Muslim Traditions", *Arabica,* 52 (2005) 204-53.

- Motzki, Harlod, "The Author and His Work in Islamic Literature of the First Centuries", *JSAI,* 28 (2003) 171-201.

- Motzki, Harlod, "The *Musannaf* of Abs al-Razzaq al-Sanani as a source of Authentic *Ahadith* of the first Century A. H.,", *JNES,* 60 (1991) 1-21.

- Motzki, Harlod, *Hadith,* ed. Harald Motzki (Burlington: Ashgate, 2004).

- Motzki, Harlod, *The Bibliography of Muhammad* (Leiden: Brill, 2000).

- Motzki, Harold, "The prophet and the Cat", *JSAI,* 22 (1998) 18-83.

- Motzki, Harold, "The Question of Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered", in Herbert Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden: Brill, 2003), 211-58.

- Motzki, Harold, *The Origins of Islamic Jurisprudence,* Trans. Marion Katz (Leiden: Brill, 2002).

- Nashi' al-Akbar (Pseudo), Abd Allah b. Muhammad al- (d. 293/906),

Masail al-Imama, in Josef Van Ess (ed.)K *Frühe Mutazilitishce Haresiographie* (Wiesbaden: In Kommission bei F. Steiner, 1971).

- Newman, Andrew, *The Formative Period of Twelve Shiism* (Richmond: Curzon, 2000).
- North, Albrecht, *The Early Arabic Historical Tradition,* in collaboration with Lawrence Conrad, trand. Michael Bonner (Princeton: Darwin, 1994).
- Rahman, Sayeed, *The Legal and Theological Thought of Ibn Abi Zayd al-Qayrawani* (Yale Unviversity, Ph. D., 2009).
- Robinson, Chase, *Islamic Historiography* (New York: Cambridge University Press, 2003).
- Rubin, Uri, "Exegesis and Hadith: The case of the Seven Mathani", in G. R. Hawting and A. A. Shareef (eds.), *Apporches to the Quran* (New York: Routledge, 1993).
- Sadeghi, Behnam and Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Quran of the Prophet", *Arabica,* 57 (2010) 343-436.
- Sadeghi, Behnam, 'The Authenticity of Two 2nd/8th Century Legal Texts", *ILS,* 17 (2010) 291-319.
- Sadeghi, Behnam, "The Chronology of the Quran: A Stylometric Research Program", *Arabica*, 58 (2011) 210-299.
- Sadeghi, Behnam, "The Traveling Tradition Test", *Der Islam,* 85 (2010) 203-242.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon, 1975).
- Schoeler, Gregor, *The Biography of Muhammad,* Trans. Uwe Vagelpohl (New York: Routledge 2011).
- Schoeler, Gregor, *The Genesis of Literature in Islam,* trans. Shawkat Toorawa (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).
- Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam,* trans.Uwe Vagelpohl (New York: Routledge, 2006).

- Serjeant, R. B., "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics", *JAOS,* 110 (1990) 472-486.
- Sezgin, Fuat, *Buhari nin Kaynaklari* (Istanbul, Ibrahim Horoz Basimevi, 1956).
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen schrifttums,* 15 vols. (Leiden: Brill, 1967).
- Spitaler, Anton, *Die Verzählung des Koran* (Munich : Verlag der Bayersichen Akademie der Wissenschaften, 1935).
- Syed, Mairaj, *Classical Islamic Legal and Moral Thought* (Princeton University Ph. D., 2011 forthcoming).
- Tabbarah, Afif, *The Spirit of Islam,* trans. Hasan Shoucair and rev. Rohi Baalabki (Beirut: Dar al-'Ilm, 1978).
- Takim, Lyyakat, "From Bida to Sunna: The Wilaya of Ali in the Shii *Athar*", *JASO,* 120 (2000) 166-77.
- Tsafrir, Nurit, *The History of an Islamic School of Law* (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program of Harvard Law School, 2004).
- Tucker, WIliam, *Mahdis and Millenarians* (New York: Cambridge University Press, 2008).
- Wandbrough, John, *The Sectarian Milieu* (London: Oxford University Press, 1978).
- Watt, Montgmery, *Muhammad: Prophet and Statesman* (London: Oxford University Press, 1967).
- Zaman, Iftikhar, "The Science of *Rijal* as a method in the Study of Hadiths", *JIS,* 5 (1994) 1-34.
- Zaman, Iftikhar, *The Evolution of a Hadith* (University of Chicago Ph. D., 1989).

- ابن أبي حاتم، عبد الرحمان بن محمد (ت. ٣٢٧/٩٣٨)، **كتاب الجرح والتعديل**، ٤ مجلدات (حيدرباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤١-١٩٥٣).

- ابن أبي زيد، القيرواني (ت. ٣٨٦/٩٩٦)، **كتاب النوادر والزيادات**، نشرة عبد الفتاح محمد الحلو، ١٥ مجلدا (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩).
- ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد (ت. ٢٣٥/٨٤٩)، **مصنف**، نشرة سعيد اللحام، ٩ مجلدات (دار الفكر، ١٩٨٩).
- ابن أبي يعلى، محمد بن محمد بن الحسين (ت. ٥٢٦/١١٣٢)، **كتاب الأتمام**، نشرة عبدالله بن محمد بن أحمد الطيار وآخرون، مجلدان (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٣).
- ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور (ت. ٥٩٨/١٢٠٢)، **كتاب الأسارير**، ٣ مجلدات (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩٠).
- ابن الجوزي، أبو فرج عبد الرحمان بن علي (ت. ٥٩٧/١٢٠١)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، نشرة محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ٢٠ مجلدا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢).
- ابن العربي، أبو بكر بن عبدالله، **مقنع** (قم: مؤسسة الإمام الهادي، ١٩٩٤)
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله (ت. ٥٤٣/١١٤٨)، **أحكام القرآن**، نشرة محمد بكر إسماعيل، ٤ مجلدات (القاهرة ٣٨١/٩٩١)، **هداية** (قم: مؤسسة الإمام الهادي، ١٩٩٧).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله، **كتاب الخصال**، نشرة علي أكبر الغفاري (طهران: مكتبة الصادق، ١٩٦٩).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله، **من لا يحضره الفقيه**، نشرة علي أكبر الغفاري، ٤ مجلدات (قم: جماعة المدرسين، ١٩٨٣)

- ابن المرتضى، إبراهيم بن القاسم (ت. ١١٥٢/٥٤٧) **طبقات الزيدية** (مخطوط، اليمن).

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت. ١٤٣٧/٨٤٠)، **البحر الزخار**، نشرة عبدالله بن عبد الكريم الجرافي، ٦ مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥).

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، **كتاب الأزهار** (بيروت: دار المكتبات الحية، ١٩٧٣).

- ابن المشهدي، محمد بن جعفر (ت. ١١٩٨/٥٩٤)، **المزار الكبير**، نشرة جواد القيوم الأصفهاني (قم: مؤسسة الآفاق، ١٩٩٨).

- ابن المطهر، **تذكرة الفقهاء**، ٢٠ مجلدا (قم: مؤسسة البايات، ١٩٩٣-١٩٩٤).

- ابن المطهر، حسن بن يوسف العلامة الحلي (ت. ١٣٢٥/٧٢٦)، **مختارات الشيعة**، ١٠ مجلدات (قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٩٩١).

- ابن المطهر، **منتهى المطلب في تحقيق المهذب**، ١٥ مجلدا (مشهد: من دون ناشر، ١٩٩١).

- ابن المقفع، عبدالله (ت. ٧٦٠/١٤٢)، **رسالة ابن المقفع في الصحابة**، وردت في **آثار ابن المقفع** (بيروت: الكتب العلمية، ١٩٨٩).

- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (ت. ١٤٥٩/٨٦٣)، **فتح القادر**، نشرة محمد محبوب الحلبي، ١٠ مجلدات (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٠).

- ابن حزم، علي بن أحمد (ت. ١٠٦٤/٤٥٦)، **المحلى بالآثار**، نشرة

عبد الغفار سليمان البنداري، ١٢ مجلدا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨).

- ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت. ٨٥٥/٢٤١)، **كتاب الأشربة**، نشرة صبحي جاسم (بغداد: مطبعة الأنيس، ١٩٧٦).

- ابن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل (رواية ابنه أبي فضل صالح)**، نشرة فضل الرحمان دين محمد، ٣ مجلدات (دلهي: دار العلمية، ١٩٨٨).

- ابن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل (رواية ابنه أبي فضل صالح)**، نشرة طارق بن عوض الله بن محمد (الرياض: دار الوطن، ١٩٩٩).

- ابن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل (رواية إسحاق بن منصور)**، نشرة محمد بن عبدالله بن الزاحم، ١٠ مجلدات (المدينة: وزارة التعليم العالي، ٢٠٠٤).

- ابن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل (رواية إشراق بن منصور)**، نشرة خالد بن محمد الرباط، مجلدان (الرياض: دار الهجرة، ٢٠٠٤).

- ابن داوود الحلي بن علي (ت. ١٣٤٠/٧٤٠)، **كتاب الرجال** (طهران: دانشغاه، ١٩٦٣).

- ابن رشد الجاد، محمد بن أحمد (ت. ١١٢٦/٥٢٠)، **المقدمات**، نشرة محمد الحجي، ٣ مجلدات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).

- ابن رشد الحافظ، محمد بن أحمد (ت. ١١٩٩/٥٩٥)، **بدايات المجتهدين**، نشرة محمد علي السيد محمد (قم: مؤسسة النشر الإسلامي ١٩٩٩-).

- ابن سعد، محمد (ت. ٨٤٥/٢٣٠)، **كتاب الطبقات الكبير**، نشرة علي محمد عمر، ١١ مجلدا (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١).
- ابن سعد، محمد، **الطبقات الكبرى**، نشرة محمد عبد القادر عطا، ٩ مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١).
- ابن طاهر البغدادي، عبد القاهر (ت. ١٠٣٧/٤٢٨)، **الفرق بين الفرق**، نشرة محمد عثمان الكشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، ١٩٨٨).
- ابن عبد البار، **التمهيد**، نشرة مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، ١٠ مجلدات (لاهور: المكتبة القدسية، ١٩٨٣).
- ابن عبد البار، يوسف بن عبدالله (ت. ١٠٧١/٤٦٣)، **الانصاف فيما بين العلماء في قراءة بسم الله الرحمان الرحيم من الاختلاف**، نشرة عبد اللطيف بن محمد (الرياض: من دون أرقام الصفحات، ١٩٩٧).
- ابن عبد البار، يوسف بن عبدالله، **الاستذكار**، نشرة علي النجدي ناصف (القاهرة: من دون أرقام الصفحات، ١٩٧١-١٩٧٣).
- ابن فرات الكوفي (القرن الرابع/العاشر)، **تفسير**، نشرة محمد الكاظم (طهران: مؤسسة الطبع والنشر، ١٩٩٠).
- ابن قتيبة (ت. ٨٨٩/٢٧٦؟)، عبدالله بن مسلم، **معارف**، نشرة ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩).
- ابن قدامة، **المغني**، نشرة شرف الدين الخطاب وآخرون، ١٦ مجلدا (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٦).
- ابن قدامة، **موفق الدين عبدالله بن أحمد** (ت. ١٢٢٣/٦٢٠)، **المغني**، نشرة عبدالله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٥ مجلدا (القاهرة: هجر، ١٩٨٦).

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت. ١٣٧٣/٧٧٤)، **تفسير**، نشرة مصطفى السيّد محمد وآخرون، ١٥ مجلدا (الجيزة: مؤسسة قرطبة، ٢٠٠٠).

- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٧ مجلدات (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٦).

- ابن كلية، جعفر بن محمد (ت. ٩٧٨/٣٦٧-٩٧٩)، **كامل الزيارات**، نشرة بهراد الجعفري (طهران: نشر صادوق، ١٩٩٦).

- ابن ماجه، محمد بن يزيد (ت. ٨٨٧/٢٧٣)، **سنن** (كراشي: من دون اسم الناشر، ١٩٥٢، ١٩٥٢-١٩٥٣).

- ابن ماعن، يحيى (ت. ٨٤٨/٢٣٣)، **من كلام أبي زكريا يحيى بن ماعن في رجال**، نشرة أبي عمر محمد بن علي الأزهري (القاهرة: الفاروق الحديث، ٢٠٠٨).

- ابن مفتاح، عبدالله بن أبي القاسم (ت. ١٤٧٢/٨٧٧)، **شرح الأزهار**، ١٠ مجلدات (صنعاء: وزارة العدل، ٢٠٠٣).

- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت. ١٣٤٤/٧٤٥)، **البحر المحيط**، تحرير عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ٨ مجلدات (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣).

- أبو داوود سليمان بن الأشعث (ت. ٨٨٩/٢٧٥)، **سنن** (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٨)

- أبو نعيم، أحمد بن عبدالله (ت. ١٠٣٨/٤٢٩)، **حلية الأولياء**، ١٠ مجلدات (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢-١٩٣٨).

- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين بن خلف (ت. ١٠٦٦/٤٥٨)،

الجامع الصغير في الفقه، تحرير ناصر بن سعود بن عبدالله السلامة (الرياض: دار أطلس، ٢٠٠٠).

- أحمد بن إبراهيم (ت. ٨٦٤/٣٥٣)، **المصابيح**، تحرير عبدالله بن عبدالله بن أحمد الحوثي (عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٢). أحمد بن إبراهيم كتب الشطر الأول من هذا العمل إلى حدود (أو بعد) الدخول على يحيى بن زيد (ت. ٧٤٣/١٢٥).
- أحمد بن عيسى بن زيد (ت. ٨٦٢/٢٤٨)، **أمالي**، احتفظ به لدى علي بن إسماعيل بن عبدالله المؤيد الصنعاني، **كتاب رأب الصدع**، تحرير علي بن إسماعيل بن عبدالله المؤيد، ٣ مجلدات. (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٩)
- أشعري، محمد الحسن علي بن إسماعيل الـ (ت. ٩٣٥/٣٢٤)، **مقالات الإسلاميين**، تحرير محمد محيي الدين (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩).
- اصبهاني، علي بن الحسين أبو الفرج الـ (ت. ٩٦٧/٣٥٦)، **كتاب الأغاني**، نشرة إبراهيم أبياري، ٣١ مجلدا (القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩-).
- اصبهاني، علي بن الحسين أبو الفرج الـ، **مقاتل الطالبيين**، نشرة سعيد أحمد صقر (بيروت: مؤسسة العالمي، ١٩٩٨).
- باجي، سليمان بن خلف بن سعد الـ (ت. ١٠٨١/٤٧٤)، **التعديل والتجريح**، تحرير أحمد لبزار، ٣ مجلدات (الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩١).
- بخاري، محمد بن إسماعيل الـ (ت. ٨٧٠/٢٥٦)، **جامع الحديث**، نشره أبو شهيب الكرمي (الرياض: بيت الأفكار، ١٩٩٨).

- براقي، الحسين بن أحمد الـ (ت. ١٣٣٢/١٩١٤)، **تاريخ الكوفة**، طبعة ماجد بن أحمد العطية (قم (؟): انتشارات المكتبة الحيدرية، ٢٠٠٣).

- برقي، أحمد بن محمد الـ (ت. ٢٧٣/٨٨٧)، **المحاسن**، تحرير السيد مهدي الرجاعي، مجلدان (قم: المعاونية الثقافية، ١٩٩٢).

- بشر بن غانم (ت. ١٩٩٩/٨١٥؟)، **المدونة الكبرى**، تحقيق محمد بن يوسف أتفييش، مجلدان (سورية: دار اليقظة العربية، ١٩٧٤؟).

- بغوي، حسين بن مسعود الـ (ت. ٥١٦/١١٢٣)، **شرح السنة**، تحرير سعيد، تحرير سعيد محمد اللحام، ٨ مجلدات (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤).

- بلاذوي، أحمد بن يحيى الـ (ت. ٢٧٨/٨٩٢)، **أنساب الأشراف**، تحرير محمود الفردوس الأعظم، ٢٥ مجلدا (دمشق: دار اليقظة، ١٩٩٦-).

- بيهقي، أحمد بن الحسين الـ (ت. ٤٣٨/١٠٦٦)، **السنن الكبرى**، نشره محمد عبد القادر عطا، ١١ مجلدا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤).

- تبريزي الـ، **مجمع البيان**، ٨ مجلدات (القاهرة: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، ١٩٩٧).

- ترمذي، محمد بن عيسى الـ (ت. ٢٧٩/٨٩٢)، **سنن**، نشرة عبد الوهاب عبد اللطيف، ٥ مجلدات (مدينة: المكتبة السلفية، ١٩٦٥-١٩٦٧).

- تستري، محمد تقي الـ، **قاموس الرجال**، ١٢ مجلدا (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٨٩-).

- جرار، ماهر، «أربع رسائل زيدية مبكرة»، ورد لدى إبراهيم السعافين (محرر)، **في محراب المعرفة** (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، ٢٦٧-٣٠٤.

- جرار، ماهر، «**تفسير أبي الجارود عن الإمام الباقر**»، **أبحاث**، (٥٠-٥١) (٢٠٠٢- ٢٠٠٣) ٣٧-٣٩.

- جصاص، أحمد بن علي الـ (ت. ٣٧٠/٩٨١)، **أحكام القرآن**، ٣ مجلدات (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٨؟).

- حر العاملي، محمد بن الحسن الـ (ت. ١١٠٤/١٦٩٣)، **وسائل الشيعة**، ٣٠ مجلدا (قم: مؤسسة البيت، ١٩٩٠).

- حلبي، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الدين الـ (ت. ٤٤٧/١٠٥٥)، **الكافي في الفقه**، نشره رضا أستادي (اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي، ١٩٨٠).

- خرقي، عمر بن الحسين الـ (ت. ٣٣٤/٩٤٥)، **مختصر** (دمشق: مؤسسة دار السلام، ١٩٥٩).

- دارمي، عبدالله بن عبد الرحمان الـ (ت. ٢٥٥/٨٦٩)، **سنن**، نشرة حسين سالم أسد دراني، ٤ مجلدات (الرياض: دار المغني، ٢٠٠٠).

- دارمي، عبدالله بن عبد الرحمان الـ، **سنن**، نشرة مصطفى ديب البغا (دمشق: دار القلم، ١٩٩١).

- داني، عثمان بن سعيد الـ (ت. ٤٤٤/١٠٥٣)، **البيان في عد آي القرآن**، نشرة غانم قدوري الحامد (الكويت: مركز المخطوطات والتراث والوثائق، ١٩٩٤).

- ذهبي، محمد بن أحمد الـ (ت. ٧٤٨/١٣٤٨)، **كتاب الجرح**

والتعديل، نشرة خليل بن محمد العربي، مجلدان (القاهرة: الفاروق الحديثة، ٢٠٠٣).

- ذهبي، محمد بن أحمد الـ، **تاريخ الإسلام**، ٧٠ مجلدا، نشرة عمر عبد السلام تدمري، ٧٠ مجلدا (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧).

- ذهبي، محمد بن أحمد الـ، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، نشرة صدقي جميل العطار، ٤ مجلدات (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠).

- رازي، أحمد بن سهل الـ (ت. أواخر القرن الثالث/التاسع)، **أخبار الفخ**، نشرة ماهر جرار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥).

- رازي، فخر الدين الـ (ت. ١٢٠٩/٦٠٦)، **التفسير الكبير**، ٣٢ مجلدا (طهران: من دون ناشر، -١٩٨).

- رافع عبد الكريم بن محمد الـ (ت. ١٢٢٦/٦٢٣)، **العزيز**، نشرة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد المعوض، ١٤ مجلدا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧).

- ربيع بن حبيب (ت. ٧٨٦/١٧٠؟) (منسوب)، **الجامع الصحيح**، نشرة عاشور بن يوسف (بيروت: دار الحكمة، ١٩٩٥).

- رستاقي، خميس بن سعيد الـ، **منهج الطالبين**، نشرة سليم بن حمد بن سليمان الحارثي، ١٦ مجلدا (عمان: وزارة التراث القومي، ١٩٧٩).

- زمخشري، محمود بن عمر الـ (ت. ١١٤٤/٥٣٨)، **الكشاف**، ٤ مجلدات (القاهرة: مكتبة المصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦-١٩٦٨).

- زيد بن علي (ت. ٧٤٠/١٢٢)، **مسند** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦).

- زيد بن علي، **مسند**، نشرة عبد العزيز بن إسحاق البغدادي (صنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٩٩٠).
- سحنون التنوخي، عبد السلام بن سعيد (ت. ٨٥٤/٢٤٠)، **المدونة الكبرى**، نشرة الحمدي الدامراش محمد، ٩ مجلدات (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩).
- سرخسي، محمد بن أحمد الـ (ت. القرن الخامس/الحادي عشر)، نشرة محمد راضي، ٣٠ مجلدا (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٦).
- سمرقندي، نصر بن محمد أبو ليث الـ (ت. ٨٩٣/٣٧٣)، **تفسير**، نشرة علي محمد معوض وآخرون، ٣ مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣).
- شافعي، محمد بن إدريس الـ (ت. ٨٢٠/٢٠٤)، **الأم**، نشرة محمود مطارجي، ٩ مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣).
- شرف الدين الحسين بن محمد (ت. ١٢٢٣/٦٦١)، **شفاء الأوام**، ٣ مجلدات (صنعاء، من دون اسم الناشر، ١٩٩٦).
- شرفي، عبدالله بن أحمد إبراهيم الـ (ت. ١٦٥٢/١٠٦٢)، **المصابيح الساطعة الأنوار**، نشرة محمد قاسم الهاشمي وعبد السلام عباس الوجيه، ٣ مجلدات (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٨).
- شريف المرتضى، **الناصريات** (طهران: رابطة الثقافة والعلاقة الإسلامية، ١٩٩٧).
- شريف المرتضى، علي بن الحسين الـ (ت. ١٠٤٥/٤٣٦)، **الانتصار** (نجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٧١).
- شلمغاني، محمد بن علي الـ (ت. ٩٣٤/٣٢٢)، **فقه الرضا** (مشهد: المؤتمر العالمي للإمام الرضا، ١٩٨٥).

- شماخي، عامر بن علي الـ (ت. ١٣٨٩/٧٩٢)، **كتاب الإيضاح**، ٤ مجلدات (بيروت: مطبعة الوطن، ١٩٧٠).

- شهرستاني، محمد بن عبد الكريم الـ (ت. ١١٥٣/٥٤٨)، **الملل والنحل**، نشرة أحمد سيد الكيلاني، مجلدان (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١).

- شوكاني، محمد بن علي الـ (ت. ١٨٣٩/١٢٥٥)، **وبل الأغمام**، نشرة محمد صبحي، مجلدان (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٥-١٩٩٦).

- شيباني، محمد بن الحسن الـ (القرن السابع/الثالث عشر)، **نهج البيان**، نشرة حسن درغاهي، ٥ مجلدات (قم: نشر الهادي، ١٩٩٨).

- شيباني، محمد بن الحسن الـ (ت. ٨٠٥/١٨٩)، **الآثار** (كراشي: إدارة القرآن، ١٩٩٨).

- شيباني، محمد بن الحسن الـ، **كتاب الآثار**، نشرة أبي وفاء الأفغاني (كراشي: المجلس العلمي، ١٩٦٥-).

- شيرازي، إبراهيم بن علي أبو إسحاق الـ (ت. ١٠٨٣/٤٧٥)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، نشرة محمد الزهيلي، ٦ مجلدات (بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٢-١٩٩٦).

- صنعاني، عبد الرزاق بن همام الـ (ت. ٨٢٧/٢١١)، **مصنف في الحديث**، نشرة أيمن نصر الدين الأزهاري، ١٢ مجلدا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠).

- صنعاني، علي بن إسماعيل بن عبدالله الـ، **كتاب رأب الصدع**، نشرة علي بن إسماعيل بن عبدالله المؤيد، ٣ مجلدات (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٩).

- طباطبائي، عبد العزيز، **معجم أعلام الشيعة** (قم: مؤسسة البيت، ١٩٩٦-١٩٩٧).

- طبرسي، حسين تقي الـ (ت. ١٣٢٠/١٩٠٢)، **مستدرك وسائل الشيعة**، ٢٧ مجلدا (قم: مؤسسة البيت، ١٩٨٦-٢٠٠٠).

- طبرسي، فضل الحسن ال (ت.٥٤٨/١١٥٣)، **جوامع الجامع**، مجلدان (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥).

- طبري الـ، **تاريخ الأمم والملوك**، ٨ مجلدات (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٣٩-)

- طبري، محمد بن الجرار الـ (ت. ٣١٠/٩٢٣)، **تفسير**، نشرة صلاح عبد الفتاح الخالدي، ٧ مجلدات (بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٧).

- طحاوي الـ، **شرح معاني الآثار**، نشرة محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، ٥ مجلدات (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٤).

- طحاوي، أحمد بن محمد الـ (ت.٣٢١/٩٣٣)، **مختصر**، نشرة أبي الوفاء الأفغاني (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١).

- طوسي، محمد بن الحسن الـ (ت. ٤٦٠/١٠٦٧)، **الأمالي** (قم: دار الثقافة، ١٩٩٣).

- طوسي، محمد بن الحسن الـ، **الاستذكار**، نشرة علي أكبر الغفاري (قم: دار الحديث، ٢٠٠١).

- طوسي، محمد بن الحسن الـ، **المبسوط في فقه الإمامية**، نشرة محمد باقر البهبودي، ٨ مجلدات (طهران: المكتبة المرتضوية، ١٩٦٧).

- طوسي، محمد بن الحسن الـ، **النهاية**، ٣ مجلدات (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩١).

- طوسي، محمد بن الحسن الـ، **تهذيب الأحكام**، نشرة حسن الموسوي، ١٠ مجلدات (نجف: دار الكتب الإسلامية، ١٩٥٩).

- طوسي، محمد بن الحسن الـ، **رجال الطوسي**، نشرة جواد القيومي الإصفهاني (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩٤).

- طوسي، محمد بن الحسن الـ، **كتاب الخلاف**، ٦ مجلدات (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩٥).

- طيالسي، سليمان بن داوود الـ (ت. ٢٠٤/٨٢٠)، **مسند**، نشره بن عبد المحسن التركي، ٤ مجلدات (هجر: من دون اسم الناشر، ١٩٩٩).

- عجلي، أحمد بن عبدالله الـ (ت.٢٦١/٨٧٥)، **تاريخ الثقات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤).

- العزي، عبدالله، **علوم الحديث عند الزيدية** (عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠١).

- علوي، محمد بن العلي الـ (ت. ٤٤٥/١٠٥٣)، **الجامع الكافي**، (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، يصدر قريبا).

- علي بن بلال (القرن الخامس/الحادي عشر)، **المصابيح**، تحرير عبدالله بن عبدالله بن أحمد الحوثي (عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٢). علي بن بلال هو من كتب النصف الثاني من هذا العمل ابتداء من (أو بعد) الدخول على يحيى بن زيد (ت. ١٢٥/ ٧٤٣).

- عياشي، محمد بن مسعود الـ (ت. مطلع القرن الرابع/القرن العاشر)، **تفسير**، تحرير هاشم الرسولي المحلاتي، مجلدان (قم: شبخانه علمية، ١٩٦٩-١٩٦٢).

- عياشي، محمد بن مسعود الـ، **تفسير**، ٣ مجلدات (قم: مؤسسة البعثة، ٢٠٠٠).

- قاضي النعمان بن محمد بن منصور (ت. ٩٧٤/٣٦٣)، **دعائم الإسلام**، نشرة آصف علي أصغر فيضي، مجلدان (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١-١٩٦٠).

- قدوري، أحمد بن محمد الـ (ت. ١٠٣٧/٤٢٨)، **مختصر**، نشرة كامل محمد محمد عويدة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧).

- قرطبي، محمد بن أحمد الـ (ت. ١٢٧٣/٦٧١)، **الجامع لأحكام القرآن**، ٢٠ مجلدا (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧).

- قفال، محمد بن أحمد الشاشي الـ (ت. ١١١٤/٥٠٧)، **حيلة العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء**، نشرة ياسين أحمد إبراهيم درادكه، ٨ مجلدات (عمان: دار الباز، ١٩٨٨).

- قلعجي، محمد رواس الـ، **معجم لغات الفقهاء** (كراشي: إدارة القرآن، ١٩٨٩).

- قمي، سعد بن عبدالله الـ (ت. ٩١٣/٣٠٠)، **كتاب المقالات والفرق**، نشرة محمد جواد مشكور (طهران: مؤسسة مطبوعاتي عطائي، ١٩٦٣).

- قمي، علي بن إبراهيم الـ (ت. القرن الرابع/العاشر) (منسوب)، **تفسير**، نشرة طيب الموسوي الجزائري، مجلدان (نجف: مكتبة الهدى، ١٩٦٦-١٩٦٧.

- كاتب البغدادي، أحمد بن علي (ت. ١٠٧١/٤٦٣) **الجامع لأخلاق الراوي**، نشرة محمود الطحان، مجلدان (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣).

- كاتب البغدادي، **تاريخ مدينة السلام**، نشرة بشار معروف، ١٧ مجلدا (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١).
- كاتب البغدادي، **كتاب الكفاية في علم الرواية** (حيدرباد: إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٣٨).
- كاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الـ (ت. ٥٨٧/١١٩١)، **بدائع الصنائع**، نشرة زكريا علي يوسف، ١٠ مجلدات (القاهرة: زكريا علي يوسف، ١٩٦٨).
- كليني، محمد بن يعقوب الـ (ت. ٣٢٩/٩٤١)، **أصول من الكافي**، نشرة علي أكبر الغفاري، ٨ مجلدات (طهران: جار الكتب الإسلامي، ١٩٨٣).
- كندي، محمد بن يوسف الـ (ت. ٣٤٩/٩٦١)، **ولاة مصر**، نشرة حسين نصار (بيروت: دار صادر، ١٩٥٩).
- كوفي، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الـ (ت. ٢٨٣/٨٩٦)، **الغارات**، نشرة ج. محدث عرموي، مجلدان (طهران: أنجماني إ آثار ملي، ١٩٧٥).
- كوفي، محمد بن سليمان الـ (ت. بعد ٣٠٩/٩٢١)، **كتاب المنتخب** (صنعاء: دار الحكمة اليمنية، ١٩٩٣).
- مالك بن أنس (ت. ١٧٩/٧٩٥)، **الموطأ**، نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، مجلدان (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥١).
- مالك بن أنس، **الموطأ (رواية محمد الشيباني)**، نشرة عبد الوهاب عبد اللطيف (بيروت: المكتبة العلمية، ٢٠٠٣).
- مالك بن أنس، **الموطأ (رواية سويد بن سعيد)**، نشرة عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤).

- مالك بن أنس، **الموطّأ (رواية عبدالله القانبي)**، نشرة عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩).
- مالك بن أنس، **الموطأ (رواية محمد الشيباني)**، نشرة عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة: الجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٧).
- مالك بن أنس، **الموطأ (رواية يحيى بن يحيى الليثي)**، نشرة بشار عواد معروف، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦).
- مجلسي، محمد باقر الـ (ت. ١٦٩٩/١١١٠)، **بحار الأنوار**، نشرة محمد باقر المحمودي، ١١٠ مجلدات (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٩٨٦-).
- محبوبي، عبيد الله بن مسعود الـ (ت. ١٣٤٦/٧٤٧)، **مختصر الوقاية**، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥).
- محقق الحلي، جعفر بن عبد الحسن الـ (ت. ١٢٧٧/٦٧٦)، **شرائع الإسلام**، ٤ مجلدات (طهران: انتشارات استقلال، ١٩٩٤).
- محقق الحلي، **شرائع الإسلام**، نشرة عبد الحسين محمد علي بقال، ٤ مجلدات (قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٩٩٤).
- مرغينياني، علي بن أبي بكر الـ (ت. ١١٩٧/٥٩٣)، **الهداية**، نشرة محمد تامر وحافظ عاشور حافظ (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٠).
- مزني، إسماعيل بن يحيى الـ (ت. ٨٧٨/٢٦٤)، **مختصر**، نُشر في المجلد التاسع من الشافعي، **مختصر كتاب الأم**، ٩ مجلدات، نشرة حسين بعد الحميد نيل (بيروت: دار الأرقام، ١٩٩٣).
- مزي، يوسف بن عبد الزكي عبد الرحمان الـ (ت. ١٣٤١/٧٤٢)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، نشرة بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢).

ـ مسعودي الـ، مروج الذهب، ٤ مجلدات (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥).

ـ مسعودي، علي بن الحسين الـ (ت. ٣٤٤/٩٥٦؟)، **كتاب التنبيه والإشراف**، نشرة De Goeje (لايدن: بريل، ١٨٩٣).

ـ مسلم بن الحجاج القشيري (ت. ٢٦١/٨٧٥)، **جامع الصحيح**، نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ مجلدات (القاهرة: دار حياء الكتب العربية، ١٩٥٥-١٩٥٦).

ـ مفيد، محمد بن محمد الـ، **المقنع** (قم: مدرسة النشر الإسلامي، ١٩٩٠).

ـ مفيد، محمد بن محمد الـ، **كتاب الأمصار** (قم: مدرسة الإمام المهدي، ١٩٨٨).

ـ موردي، علي بن محمد الـ (ت. ٤٥٠/١٠٥٨)، **الحاوي الكبير**، نشرة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ٢٤ مجلدا (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤).

ـ مؤيد بالله أحمد بن الحسين الـ (٤١١/١٠٢٠)، **التجريد**، نشرة عبدالله حمود العزي (عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٢).

ـ مؤيد بالله، يحيى بن حمزة بن علي الـ (ت. ٧٤٩/١٣٤٨)، **الانتصار على علماء الأمصار**، نشرة عبد الوهاب بن علي المؤيد وعلي بن أحمد المفضل، ٣ مجلدات (عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٢).

ـ ناطق بالحق الـ، **الإفادة**، نشرة محمد يحيى صالح عزان (اليمن: دار الحكمة اليمنية، ١٩٩٦).

- ناطق بالحق الـ، **كتاب التحرير**، نشرة محمد يحيى سالم عزان، مجلدان (صنعاء: مكتبة بدر، ١٩٩٧).

- ناطق بالحق، أبو طالب يحيى بن الحسين الـ (ت. ١٠٣٣/٤٢٤)، **أمالي**، احتفظ به من طرف جعفر بن أحمد في **تيسير المطالب**، نشرة عبدالله حمود العزي (عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٢).

- نجاشي، أحمد بن علي الـ (ت. ١٠٥٨/٤٤٩)، **رجال النجاشي**، نشرة محمد جواد الناعني، مجلدان (بيروت: دار الأدواء، ١٩٨٨).

- نسائي الـ، **سنن النسائي**، ٩ مجلدات (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩١).

- نسائي الـ، **سنن**، ٨ مجلدات (القاهرة: من دون ناشر، ١٩٣٠).

- نسائي، أحمد بن شعيب الـ (ت. ٩١٥/٣٠٣)، **كتاب السنن الكبرى**، نشرة حسن عبد المؤمن شلبي، ١٢ مجلدا (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١).

- نوبختي، حسن بن موسى الـ (ت. بعد عام ٩١٢/٣٠٠)، **فرق الشيعة**، نشرة محمد صادق بحر العلوم (نجف: من دون ناشر، ١٩٣٦).

- نووي، يحيى بن شريف الـ (ت. ١٢٧٧/٦٧٦)، **مجمع شرح المهذّب**، نشرة زكريا علي يوسف، ١٨ مجلدا (القاهرة: مطبعة الإمام بمصر، ١٩٦٦-١٩٦٩).

- نويري، أحمد بن عبد الوهاب الـ (ت. ١٣٣٢/٧٣٢؟)، **نهاية العرب في فنون الأدب**، ٣٣ مجلدا (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٣-).

- هادي إلى الحق، يحيى بن الحسين الـ (ت. ٩١١/٢٩٨)، **كتاب**

الأحكام، نشرة أبي الحسن علي بن أحمد بن أبي هريسة (اليمن (؟): ن. ب.، ١٩٩٠).

- ورام بن علي فراس (ت. ١٢٠٨/٦٠٥)، **تنبيه الخواطر**، نشرة محمد بن الأخوندي، مجلدان (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٥٦-١٩٥٧).
- ولوالجية، عبد الرشيد بن أبي حنيفة الـ (ت. ١١٤٥/٥٤٠)، **الفتاوى الولوالجية**، نشرة مقداد بن موسى الفريوي، ٥ مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣).
- ياقوت بن عبدالله الحموي (ت. ١٢٢٩/٦٢٦)، **معجم البلدان**، نشرة فريد عبد العزيز الجندي، ٧ مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠).
- يحيى بن سعيد (القرن الخامس/الحادي عشر)، **كتاب الإيضاح في الأحكام**، نشرة محمد محمود إسماعيل، ٣ مجلدات (مسقط: وزارة التراث، ١٩٨٤).
- يعقوبي، أحمد بن علي يعقوب الـ (ت. ٨٩٧/٢٨٤)، **تاريخ اليعقوبي**، **نشرة عبد الأمير علي مهنى**، مجلدان (بيروت: مؤسسة العالمي، ١٩٨٠؟).

الفهرس

الخرائط والجداول

الخرائط

الجداول